TEOLOGIA REFORMACIONAL

UN NUEVO PARADIGMA PARA HACER LA DOGMATICA

Gordon J. Spykman

TEOLOGIA REFORMACIONAL

Un Nuevo Paradigma para Hacer la Dogmática

GORDON J. SPYKMAN

The Evangelical Literature League

Jenison, MI

Originalmente publicado como

Reformational Theology; a New Paradigm for Doing Dogmatics

Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, MI 49503
1991

Traducido por Guillermo Krätzig

Teología Reformacional; Un Nuevo Paradigma para Hacer la Dogmática

ISBN 093912-62-5

The Evangelical Literature League
P.O. Box 28
Jenison, MI 49429-0028

Contenido

PARTE DOS: LA BUENA CREACION

PARTE CUATRO: ELCAMINO DE SALVACION

PARTE CINCO: LA CONSUMACION

Indices 629

PREFACIO

Aparentemente los prefacios nunca están "listos." Siempre piden unos últimos toques más. Pero, finalmente, uno tiene que dejar la lapicera e ir a la imprenta. Ese momento ha llegado para este proyecto.

Desde el comienzo vi la producción de este manual sobre dogmática como mi principal proyecto para la década del 80. Ahora, mirando restrospectivamente a esa década de investigación y trabajo de escribir, quiero expresar mi deuda de gratitud a muchas personas que a lo largo del camino me ofrecieron su mano de ayuda. Mi sincera gratitud a los bibliotecarios del Calvino y de la Universidad Libre (de Holanda) por los buenos servicios prestados, a la administración de la universidad por los años sabáticos y por la reducción de la carga docente que creó los bloques de tiempo necesarios para esta clase de emprendimiento; a John C. Vander Stelt de la Universidad de Dordt por su cuidadosa lectura del manuscrito, y especialmente a Donna Quist y Esther Vander Tuig por su infalible paciencia, experiencia y espíritu cordial para procesar los numerosos borradores de este manuscrito. Y a mi esposa, como siempre "¡Gracias!" por compartir los altibajos de este proyecto.

Ahora, al entrar esta obra al mercado de ideas teológicas, lo que de ella demuestre ser bueno se lo dedico a la memoria de mi padre, Alberto, reconociendo su incesante sostén, su sana sensibilidad teológica aunque carente de escuela, y el vivo interés de su parte que contribuyó a completar este "nuevo paradigma para la dogmática reformada."

Otoño, 1991 — Gordon J. Spykman

PARTE UNO

FUNDAMENTOS

Capítulo I

Razón de Ser y Plan de la Obra

I.1. El Por Qué de este Proyecto

En la introducción a su libro *Fe Cristiana* (traducción al inglés 1979), Hendrikus Berkhof, profesor de Leiden, comenta al pasar, que escribir dogmática es una aventura "un tanto solitaria" (pg. xiii). Si es así para la extensa comunidad reformada en Europa (que puede jactarse de estudios muy sustanciales en dogmática por Karl Barth, Emil Brunner, G.C.Berkouwer, Otto Weber, y Herlmut Thielicke, entre otros) y en Africa del Sur (Adrio Koenig), entonces es tanto más notoriamente cierto para la comunidad reformada en América del Norte. Louis Berkhof se destaca como uno de nuestros "aventureros solitarios." Su obra modelo, *Teología Sistemática* (1947), [pub. en castellano por TELL en 1968], tiene un lugar prácticamente indiscutido, el camino se le ha unido la *Dogmática Reformada* (1966) de Herman Hoeksema y las series *Dios, Revelación, y Autoridad* (1976 y Ss.) de Carl Henry. Apenas unos pocos otros títulos merecen mención honorífica. Sin embargo, habiendo dicho todo, nuestro siglo nos deja con una lista un tanto magra.

Aunque con el debido aprecio de este legado, sin embargo, tenemos que aceptar otro comentario de Hendrikus Berkhof, de que la "dogmática clásica dio profundas respuestas a preguntas que ya nadie hace" (pg. xviii). ¿Se puede desestimar simplemente este juicio como una exageración del asunto? A lo largo de la modernidad, y especialmente durante las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, la cultura occidental ha experimentado cambios radicales. Por eso, ahora, a medida que nos acercamos al fin de este Siglo XX, la dogmática reformada debe considerar el desafío de cómo renovar su discurso referido a los asuntos perennes de la fe cristiana.

Esta necesidad se debe a dos razones. Primero, está la situación de crisis que todos encaramos como cristianos que viven en una cultura post-Esclarecimiento. El cristianismo occidental es prácticamente anegado por la marea del secularismo moderno. Las estructuras más

antiguas, profundamente arraigadas, de las teologías tradicionales tenían el efecto de promover, o al menos preservar, la idea de un reino "sagrado" junto a, o encima de, o más allá de lo "secular." Pero ahora estos dualismos longevos del pasado están dando lugar a nuevas estructuras monistas en el proceso de la teología contemporánea. Estas estructuras monistas de la décadas recientes están determinadas a desmantelar el "aposento alto" donde lo "sagrado" es reducido, en el mejor de los casos, a la "razón de ser" de una dimensión en profundidad de nuestro mundo "secular" de experiencia. Por eso, uno de los desafíos de la teología reformada de nuestra era es reformular la dogmática cristiana de manera que se pueda sostener como una alternativa real y respetable tanto ante las antiguas tradiciones dualistas, como ante las estructuras monistas más recientes.

Una segunda razón para reformular la dogmática reformada es de carácter más perenne. Sus raíces están en la naturaleza misma de un entendimiento reformado bíblico de lo que es la vida cristiana. La vida de la fe es una vida de continua santificación. Hacer teología es una forma de vivir en la práctica este llamado a la santificación. Sus requisitos nos afectan como una tarea permanente. Cada siguiente generación es llamada a construir nuevamente sobre fundamentos puestos por pensadores cristianos que vivieron antes. Esa clase de esfuerzo renovador seguramente llevará la marca singular de nuestro tiempo y de nuestro lugar en la historia. Pero, en la medida en que responda fielmente a las normas estabilizantes de la Palabra de también está obligada a reflejar ciertos discernimientos permanentemente relevantes. Por eso, la credibilidad de tal aventura depende de su manifiesta continuidad con la "fe de los padres . . . dada una vez para siempre a la iglesia." De un teólogo fiel, como de cualquier fiel escriba, se debe poder decir: "de su tesoro saca cosas viejas y nuevas." De esa manera el llamado a involucrarnos en la dogmática nos llama a proseguir aún más, como en un camino teórico, a "ocuparnos con temor y temblor de nuestra salvación." Es una forma sistemática de "dar razón de la esperanza que hay en nosotros" a todo aquel que quiera detenerse lo suficiente para mirar y oír, tanto dentro de la iglesia como fuera de ella. En esta luz podemos reconocer la tarea de hacer teología como un actualizado modo redentor de cumplir con el mandato cultural que nos ha acompañado desde el comienzo mismo tanto a modo de bendición como de obligación. Por eso es válido para *theologia* como para *ecclesia* que *reformata* debe conducir a *semper reformanda est* — es decir, una vez reformada, debe ser reformada siempre.

En estos años finales del Siglo XX una vez más se extiende ante nosotros el campo fértil de la dogmática reformada. Un número de eru-

ditos reformados cree que ha llegado un nuevo tiempo de cosecha, un momento oportuno para recoger algunos de los frutos que han madurado en el pasado y presente de la filosofía y teología bíblica dentro de la tradición reformada en ambas orillas del océano. Al tratar de abrir algunos discernimientos nuevos, nuevos horizontes, nuevas perspectivas, y direcciones nuevas para la dogmática, me ubico en lo mejor de la tradición reformada y trabajo desde allí, incluso en mi intento de hacerla avanzar y de reformarla.

En este proyecto no veo más que un bosquejo de dogmática. Simplemente deseo delinear los contornos generales del paisaje teológico que se extiende ante nosotros, sin detenerme en cada detalle ni explorar plenamente cada punto del horizonte. Esto dará suficiente lugar para la elaboración posterior. Al dar este primer paso estoy extendiendo una invitación abierta a mis colegas a desmenuzar esta prueba inicial, ya sea cooperando, criticando o contribuyendo, como les parezca mejor. También quiero reconocer mi profunda deuda de gratitud a muchos estudiantes que a lo largo de los años me han ayudado a dar forma a estas ideas.

I. 2. Pertenecer a Una Tradición Venerable

La tradición es la sangre misma de la teología. Separada de la tradición la teología es como una flor cortada que, sin sus raíces y sin el suelo, pronto se marchita en la mano. Una teología sana nunca nace *de novo*. Al honrar a la sana tradición, se asegura continuidad teológica con el pasado. Al mismo tiempo la tradición crea la posibilidad de abrir puertas nuevas hacia el futuro. Como dice el proverbio: "La tradición es el prólogo del futuro." Por eso, toda dogmática que se precie de tal, debe definir su posición en una u otra tradición confesional.

Estas observaciones también valen para el presente proyecto. Por eso hay buenos motivos para poner en el comienzo mismo las correspondientes cartas sobre la mesa. No se gana nada con ocultar la tradición a que se pertenece. No es que la tradición sea la norma final para hacer teología. La norma para la dogmática, como para la totalidad de la vida, sigue siendo la Palabra de Dios. No obstante, la tradición aun sigue siendo de crucial importancia. Ella es portadora de la identidad de una comunidad, del estímulo para su espíritu emprendedor, ella da forma a sus hábitos de pensamiento, es el foro de sus reflexiones teológicas. La tradición es el canal histórico-cultural dentro del cual los teólogos cristianos responden a los requerimientos de la Palabra de Dios en sus emprendimientos dogmáticos. Por eso, a toda teología acompañan cierta estabilidad y cierto carácter tentativo, y esto vale también para

esta obra como para las del pasado.

¿Entonces, dentro de qué corriente de tradición intento ubicar este proyecto? Como ya se ha indicado, está designado a tomar su lugar dentro del ala reformada-calvinista de la Reforma Protestante, en contraste, por ejemplo, con la tradición luterana, anglicana, zwingliana y anabautista, y en claro contraste también con las tradiciones católico romanas y ortodoxas orientales. Más aún, su mayor deuda es con la reforma tal como se expresó en la tradición reformada de Holanda, distinguiéndose de la tradición presbiteriana escocesa. Pero esta tradición, en la cual me ubico, también está lejos de ser homogénea. Tiene un legado jaquelado por todos los altibajos característicos de la mayoría de las teologías desde el Siglo XVI hasta el presente. Sin embargo, a través de todos estos movimientos de zig-zag, se puede discernir una línea de continuidad en el pensamiento reformado. No es, por cierto, una tradición carente de fracturas. Pero hay en ella una línea recuperable de desarrollo, una línea que se puede reconstruir. Esa es la línea que quiero seguir y que voy a bosquejar brevemente a modo de introducir el linaje en el que nace este proyecto de renovación en la dogmática reformada. Quizá esto se logre mejor pintando con algunas pinceladas audaces un cuadro de ciertos exponentes representativos pertenecientes a esta tradición reformada.

Históricamente tomo mi punto de partida en la teología de Calvino, tal como es expresada, especialmente, en su obra más definitiva: *Las Instituciones.* Calvino no era el tipo de persona que aceptaría los conceptos, ni siquiera del más estimado de los padres (por ejemplo Bernardo de Clairvaux, uno de sus favoritos) a menos de encontrarlo de acuerdo con las escrituras. El genio de su teología fue, consecuentemente, su fuerte apego a las escrituras. El principio hermenéutico básico (que aparentemente, ni él mismo pudo honrar siempre en plenitud) era este: Trate de no decir más que las escrituras, porque ello sería especulación; trate también de no decir menos que las escrituras, porque ello sería empobrecer la Palabra de Dios. Metodológicamente, la revelación bíblica establece los parámetros para la reflexión teológica. Con este compromiso Calvino cubrió retrospectivamente un milenio de disparatadas teologías llegando hasta Agustín (a quien cita con más frecuencia, en tono de aprobación, que a ninguno de los otros padres de la iglesia), y a través de Agustín, hasta las enseñanzas de Pablo y del resto de las escrituras.

Comenzando con Juan Calvino (1509-1564) damos un gran salto hacia adelante introduciéndonos en el Siglo XIX. De esa manera pasamos por alto más de dos siglos de ortodoxia reformada tal como se expresó en la teología escolástica reformada. De acuerdo a ello

seguidamente nuestra mira se dirige al líder del avivamiento neo-calvinista, Abraham Kuyper (1837-1920). Lo más importante para nuestros propósitos no es su dogmática, sino su cosmovisión bíblica reformada, dentro de la cual tiene su lugar la dogmática. Esta tradición calvinista de dogmática se ha expresado de manera más duradera en la obra, probada por el tiempo, de Herman Bavinck (1854-1921), colega de Kuyper. Este se destaca como el teólogo sistemático maduro del movimiento neo-calvinista de comienzos del siglo. En tiempos más recientes esta tradición ha sido enriquecida por las obras de Klaas Schilder (1890-1952) y Cornelius Van Til.

Sin embargo, fue la *Teología Sistemática* de Louis Berkhof (1873-1957) la que hizo el impacto más profundo y duradero sobre la actual comunidad reformada de Norte América. Su dogmática representa el producto final atemperado de una prolongada tradición escolástica de teología reformada. Sin embargo, desde mediados de este siglo es cada vez más evidente que este modelo escolástico de hacer teología está perdiendo actualidad. Entonces, apareció el necesario ímpetu de renovación con la extensa serie de "Estudios en Dogmática" provenientes de la pluma de G.C. Berkouwer (1903-). La teología dinámica de Berkouwer nos libró a muchos de nosotros de los conceptos escolásticos que dominaban la teología de Louis Berkhof. Le dio un renovado vigor a la dogmática merced a los frescos vientos de una dogmática calvinista más original, actualizando el pensamiento de Bavinck para nuestros tiempos. Sin embargo, Berkouwer nos deja con una extensa lista de aproximadamente veinte monografías, pero sin una teología sistemática exhaustiva, bien pulida.

A grandes rasgos, es aquí donde nos encontramos actualmente. Con sentimientos mezclados, gratitud matizada de comprensivo criticismo, tratamos ahora de aprovechar esta tradición. Calvino, Kuyper, Bavinck, Schilder, Van Til, Louis Berkhof, Berkouwer. En ellos se cumple la exhortación bíblica "honra a tus padres." Porque todos ellos fueron siervos del Señor para ayudarnos a que nosotros seamos siervos mejores, inclusive en esta empresa teológica llamada dogmática reformada.

Finalmente, aunque no en último lugar, esta declaración preliminar de la razón de ser y del propósito de este proyecto también requiere un comentario sobre el filosofar cristiano. Los frutos de la filosofía cristiana contemporánea, emergiendo de la cosmovisión bíblica, también tienen un importante papel en identificar la tradición histórico teológica dentro de la cual es lanzado este proyecto renovador de dogmática reformada, resultando en una "teología con tendencia a cosmovisión" (Arthur Holmes, *Contornos de una Cosmovisión*, pgs. 34-38). Tratar de hacer teología sin una orientación filosófica, consciente de sí misma, es una

"posibilidad imposible." Posible en el sentido de que algunos teólogos (Karl Barth y otros) pueden pretender hacerlo; pero imposible en el sentido que la reflexión filosófica nunca puede ser eficazmente excluida de la dogmática. La dogmática es demasiado importante para ser confiada a teólogos inseguros de su orientación filosófica. Sin la filosofía, la teología se convierte en una empresa estrecha, superficial y mayormente vacía. El presente esfuerzo renovador en dogmática reformada trata de evitar esa trampa. Afortunadamente existe una filosofía cristiana a que podemos apelar, la filosofía Idea-Ley. Sus raíces están en la obra de D.H.T. Vollenhoven (1892-1978) y Herman Dooyeweerd (1894-1977), docentes en la Universidad Libre de Amsterdam, durante los últimos cincuenta años. A ellos debemos la formulación original, definitiva, de una filosofía cosmonómica. Sin embargo, la obra de ellos no es un sistema cerrado, como tampoco lo puede ser ninguna filosofía o teología. Ella invita a un constante repaso por parte de pensadores cristianos contemporáneos. Sin embargo, sus ideas y contornos básicos son suficientemente claros y firmes para ofrecer un contexto muy útil para hacer teología hoy dentro de la tradición calvinista. El reciente esparcimiento de la influencia de esta filosofía es otro factor contribuyente para hacer del presente un tiempo oportuno para intentar una reformulación de la dogmática reformada. Porque esta filosofía cristiana tiene mucho que ofrecer a teólogos y a otros pensadores cristianos al abrir discernimientos en el significado, estructura y dirección de nuestra vida en el mundo de Dios. Estos objetivos, dice Andre Troost "solamente pueden ser elaborados, con cierta seguridad de justificación, en el contexto de una teología que procede de una cosmovisión bíblica y que sea filosóficamente reformada." Agrega diciendo: "Hasta la fecha, según lo que yo sé, no existe tal teología" (Circular de la Conferencia Internacional de Instituciones Cristianas de Educación Superior,"Nro.18 [abril 1980], pg. 2).

I. 3. Capitalizando los Recientes Estudios Bíblicos

Más aún, el presente proyecto está basado en la tesis de que la interacción fructífera entre estudios bíblicos y sistemáticos es posible dentro del campo más amplio de la erudición teológica. En el pasado, con frecuencia se levantaron altos y casi insuperables muros de separación entre ellos. Esto ha resultado en un serio derrumbe de las comunicaciones entre los involucrados en estas dos ramas del aprendizaje. Con frecuencia han recorrido separadamente sus caminos, cada grupo cercando defensivamente su propio campo de investigación, cada uno pretendiendo su propia y distintiva metodología, cada uno desarrollando sus propias

y exclusivas conferencias, cada uno desacreditando la respetabilidad académica del otro. Muchas veces ha habido una notoria falta de cooperación entre estudios dogmáticos y bíblicos. Con frecuencia los estudiantes sienten más agudamente esta tensión.

Introduciendo su *Fe Evangélica* (1968-1974) como una obra dedicada a la "totalidad doctrinal," Helmut Thielicke se dirige a estas relaciones tensas dentro de las filas de la erudición teológica. "En una era que publica poco más que colecciones de ensayos teológicos," dice, "... podría parecer presuntuoso ofrecer aquí la primera parte de un sistema completo de dogmática." Aunque mi cuadro de la totalidad difiere marcadamente del suyo, mis sentimientos acerca de esta "aventura" son extrañamente afines a los suyos al esbozarlos anecdóticamente en la siguiente escena:

> Por el momento tal vez estemos en la posición de poner solamente piedras individuales en el mosaico, y vaya todo mi respeto hacia los colegas teólogos cuyas importantes monografías nos permiten hacerlo en forma tan impresionante. Sin embargo, tengo que correr para mí mismo la aventura de recuperar el cuadro total o al menos de recordarlo, traer a la memoria su existencia. No quiero perder los bosques por causa de los árboles. A aquellos que hacen pesado trabajo en los bosques yo tal vez les parezca un transeúnte pasajero, tal vez incluso un trotamundos feliz que mira en todas direcciones en vez de concentrarse en un aspecto particular del crecimiento (aunque esta clase de viaje con frecuencia puede ser muy extenuante). Los saludo a todos con amistad y gratitud, incluso si ellos me miran con cierta indignación, y soy consciente que los senderos más o menos transitables son fruto de sus trabajos. Pero si estos trabajadores del bosque son suficientemente amables para dirigir unas miradas al excursionista, tal vez vean que él tuvo que tomar nota del trabajo que ellos hicieron, porque de lo contrario no estaría allí ni habría llegado a esa parte del bosque. El excursionista simplemente busca, con toda modestia, dar un primer informe de lo que ocurre en el bosque, de lo que ha visto allí, y por qué lo considera, no como agregado o como árboles talados, o individuales, sino más bien como un bosque vasto que extiende su invitación. (Vol. I, pgs. 16-17)

Los dogmáticos tienden a considerar a los teólogos bíblicos como a pensadores eclécticos involucrados en erudición fragmentada, gastando sus energías en trozos y pedazos de información bíblica. Los eruditos bíblicos, por su parte, tienden a desdeñar a los dogmáticos como a constructores de sistemas teológicos, obsesionados con grandes diseños y planes maestros de coherencia racional. Cada uno tiende a desacreditar, si no es el derecho a existir del otro, al menos su legítima razón de

existir. De ambos lados surgen audaces pretensiones de superioridad. La erudición bíblica con frecuencia pretende representar a la teología en su forma más pura, en su nivel más fundamental, dando a la dogmática la fría espalda por considerarla especulación etérea. Entre tanto, la teología sistemática muchas veces despliega su estandarte como el producto más erudito y acabado de la empresa teológica. Piedra angular o coronamiento muchas veces se ha convertido en el tema de "ser o no ser" de la irritación teológica entre ambas disciplinas.

Este es el momento apropiado para dejar de lado este falso dilema. Como en toda ciencia, así también en la teología, existen ciertas divisiones de trabajo que coinciden con ciertas líneas demarcatorias naturales, dentro del campo global. Se discierne claramente una diferenciación de tareas. Entonces, sea dicho, tanto de la teología bíblica como de la dogmática, que cada una tiene su identidad e integridad. Cada una tiene su propio campo de estudio, sus propios principios organizativos y sus metodologías. Por supuesto, ambas son llamadas a ser "bíblicas" en el sentido de ser fieles a la Biblia. El hecho de que la teología bíblica trabaje más directamente con presupuestos bíblicos no es garantía de ser más fiel a las escrituras que la dogmática, aunque esta última quizá trabaje más indirectamente con los hechos bíblicos. Juntas deben inclinarse ante la autoridad de la Palabra de Dios como norma vigente para ambas disciplinas. Ambas son respuestas teológicas a esa norma permanente. Sin embargo, son diferentes en sus áreas de investigación, en sus herramientas de estudio, en los resultados de sus respectivos estudios. Dichas diferencias tienen que ser honradas.

Al mismo tiempo hay una unidad subyacente entre el trabajo bíblico y la teología sistemática. Las diferencias de tarea no tienen autoridad para negar la unidad básica religiosa que las une. Ambas se encuentran en una mutua relación de coexistencia y proexistencia, dentro de la arena mayor de la erudición teológica. El presente proyecto de dogmática pretende usar en gran medida esta relación de mutua interdependencia. Trata de acercar a las teologías, bíblicas y sistemáticas, a una relación práctica, más estrecha, incorporando en forma más clara y directa los frutos de la investigación bíblica a las reflexiones dogmáticas. En efecto, como principio organizativo central voy a apoyarme decididamente en los motivos de creación-redención-consumación, tal como se despliegan históricamente dentro del drama de la revelación bíblica.

Las pasadas décadas han sido testigo de un trabajo muy intenso y productivo en el área de la teología bíblica. Desafortunadamente sus resultados nada agregan hacia una bendición pura. Hay abundantes evidencias de una capitulación a gran escala de los métodos de crítica histórica, evocando fuertes reacciones en las líneas de los métodos puramente biblicistas de interpretar las escrituras. Sin embargo, también

hay un tercer camino. Una fuerte tradición de hermenéuticas reformacionales se presenta como alternativa real a la controversial polaridad liberalista-fundamentalista que por tanto tiempo se nos ha impuesto como el marco de referencia dominante para la interpretación de la Biblia. En la estela del reciente resurgimiento de estudios bíblicos en círculos reformados, se han abierto nuevos discernimientos. Los antiguos patrones helenistas, medievales y escolásticos de escuchar las escrituras han sido mayormente superadas. A la mano están los métodos estimulantes de leer las escrituras en forma más significativa. El tiempo está maduro ahora para incorporar estos hallazgos a una renovada y actualizada dogmática reformada.

Hagamos brevemente un inventario de estas ideas bíblicas claves:

- Renovado aprecio del orden de la creación como el marco permanente para toda revelación continuada al arrojar su luz sobre la historia cósmica;
- un entendimiento más dinámico del hombre como imagen de Dios; Aquí y en lo que sigue uso la palabra *hombre* en su significado de "ser humano," sea masculino o femenino. Cuando la palabra *hombre* es usada en este sentido genérico, los pronombres referidos a *hombre* también tienen que entenderse con este sentido genérico.
- Creciente descontento con las antropologías helenistas que dividen al ser humano en agudas dicotomías de cuerpo/alma, acompañado de la recuperación de un concepto más bíblicamente holista del hombre;
- una comprensión más profunda de la realidad de la caída del hombre en el pecado y su efecto radical y global sobre la vida como un todo;
- discernimiento más claro de la interrelación de la revelación en la creación y en la redención;
- mejor comprensión de la unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, relacionados como promesa y cumplimiento; desarrollo más consistente del concepto lineal de la historia que recorre la revelación bíblica;
- creciente reconocimiento de la idea de que el mensaje bíblico está anclado en la historia de la redención, que, como el acto de un drama en desarrollo, destaca las poderosas obras de Dios , centradas en Jesucristo;
- redescubrimiento de la relevancia permanente de la legislación del antiguo Testamento para un renovado estilo de vida en nuestros tiempos;
- un reconocimiento más profundo de Israel como personalidad colectiva que alcanza su cumplimiento en Cristo, y de su cuerpo, la iglesia, el nuevo Israel;

- rehabilitación de un análisis literario de la narrativa bíblica, con mayor apertura a la prioridad y normatividad de su sentido literal y su significado canónico;
- esmerada asimilación de las contribuciones arqueológicas para una reconstrucción más clara del ambiente histórico y del contexto cultural de la revelación bíblica;
- agradecido reconocimiento al trabajo hecho por los estudios de lenguas comparadas que arrojan nueva luz sobre el significado de conceptos oscuros de las escrituras;
- un creciente repudio a la tendencia de ver ideas filosóficas griegas en el Nuevo Testamento, y, en cambio, un mayor aprecio por su fondo hebreo.

En todos estos valiosos discernimientos, renovadamente acentuados por gran parte de la reciente erudición bíblica, podemos discernir un hilo dorado que recorre la totalidad del tejido de la revelación bíblica, otorgándole una perspectiva coherente respecto de la vida. Quizá para la dogmática reformada esto puede ser captado en forma más sucinta en la pervasiva enseñanza bíblica sobre pacto y reino. Pacto y reino son como dos caras de la misma moneda. Conforme a ello podemos decir que en la creación Dios dio existencia a su reino, mediante el pacto. Después de la caída Dios renovó su pacto con vista a la venida de su reino. La meta final es la restauración de toda la creación en la tierra renovada. De esa manera el pacto original permanece para siempre como fundamento permanente y como norma para la vida en el mundo de Dios. De manera similar, Dios creó en el comienzo su reino, "los cielos y la tierra" el ámbito de su reino. Luego la humanidad, como sierva del Rey, se rebeló; pero Dios volvió, renovando el reino de manera proléptica a través de Israel, y después lo reestableció en forma decisiva con la venida del Rey Jesús. Por eso el reino ahora aparece como una realidad establecida, seguramente anclada en pasados hechos de salvación de ("el reino está a la mano"), como una realidad permanente, presente, que viene (el "ya" redentor en Cristo), y como una esperanza segura basada en la promesa de una realidad futura plenamente restaurada (el "todavía no" escatológico, en camino a su consumación). En este sentido, el pacto y el reino son dos formas de ver la realidad de la obra de Dios en el mundo, obra que lo abarca todo. El pacto es reino mirando hacia atrás, a su comienzo original y permanente que tuvo lugar en la creación. Reino es el pacto mirando hacia adelante, programáticamente, hacia su prometida meta de perfecta renovación. A lo largo del camino esta visión otorga significado y esperanza a nuestro llamado común a ser fieles al pacto y a servir en el reino.

Por eso, el presente proyecto tiene el propósito de que estas perspec-

tivas bíblicas sean más útiles a la dogmática reformada. Estructuralmente esto significa reordenar los temas del método tradicional *loci* de organizar a la teología sistemática, ordenándolos, en cambio, junto a la línea de la historia bíblica de creación-caída-y-redención en su camino a la consumación final de todas las cosas. Dentro del contexto de una cosmovisión reformada estos motivos bíblicos centrales tendrán referencias cruzadas con una doctrina de la Trinidad, que ve al Padre como Iniciador, al Hijo como Mediador, y al Espíritu Santo como Capacitador. Estos son los principios organizativos que he escogido para dar forma a los contornos básicos de esta teología sistemática.

Capítulo II

Prolegómena- Un Examen Histórico: ¿Filosofía y Teología como Socios?

II. 1. Tesis

En el comienzo mismo permítaseme establecer la tesis que surgirá de este estudio prolegómeno. Se encuentra incorporado al presente capítulo y con fuerza acumulativa una conclusión referida a la relación entre teología y filosofía, la cual constituye la tesis central hacia la que se dirige el presente repaso. La tesis es esta: Correctamente entendidas, teología y filosofía forman una sociedad en el sentido de que la mejor prolegómena para la teología cristiana, más específicamente, para la dogmática reformada, es una filosofía cristiana. (Compare Gordon J. Spykman, "Filosofía Cristiana como Prolegómena a la Dogmática Reformada" *'N Woord op sy Tyd*, pgs. 137-56). [En esta sección y las que siguen la atención se centrará en asuntos prolegómenos, literalmente en "cosas que deben ser dichas anticipadamente," y que normalmente son llamadas Introducción a la Teología Sistemática. Thielicke las describe como "trabajo de despeje en una situación de desorden" (*Fe Evangélica*, Vol. I, pg. 11).]

II. 2. Un Consejo Desconcertante

Aparentemente, algunos temas nunca quedan establecidos. Uno pensaría que a la fecha, con casi dos mil años de pensamiento cristiano occidental en nuestro haber, tendríamos que poder señalar un consenso, más bien sólido, en cuanto a la relación entre teología y filosofía. Sin embargo, esta expectativa resulta ser poco más que pensamientos de deseo. Porque en realidad uno encuentra una enorme falta de unanimidad. No obstante, los muchos conceptos disparatados tienden a ajustarse a cier-

tos patrones básicos. Algunos pensadores idean formas para fusionar la filosofía y teología. Otros meramente toleran su presencia como la de un intruso indigno en las cortes sagradas de la "reina de las ciencias." Otros se oponen abiertamente a la filosofía como a un adversario del evangelio.

Durante mis días de estudiante, de tanto en tanto me preguntaba sobre estas conexiones. Tanto la filosofía como la teología eran disciplinas requeridas en nuestros programas prescriptos de estudios. Ambas se cobijaban bajo la sombra común de la Educación Cristiana Superior. Pero como compañeros guías en nuestra peregrinación académica parecían darse codazos, más bien rudos, en cada curva importante del camino. ¿De qué manera debíamos integrar, con sentido, las clases del aula 32 (filosofía) con las del aula 35 (teología)? Ya en aquellos días se hablaba bastante de la integración de la fe cristiana y el aprendizaje, y del efecto unificador de una cosmovisión y un concepto de vida reformado y bíblico. Sin embargo, sobre este asunto las trompetas emitían sonidos inciertos. Había poca claridad, solamente abundaba la confusión.

Ocasionalmente leía unas líneas de la teología de Bavinck. Allí fui impactado por las repetidas referencias, aparentemente casuales, con frecuencia en un mismo párrafo, a teólogos como Schleiermacher y Harnack junto a filósofos como Kant y Hegel. ¿Qué podía hacer un estudioso novato con semejantes complejidades?

Armado con tales interrogantes, y con el debido respeto, y, sospecho, con indebida docilidad, aproveché varias oportunidades para acercarme a mis profesores en busca de ayuda. Las respuestas que recibía eran asombrosamente uniformes. Bien, usted ve -se me decía- las cosas son así: la teología trata los asuntos de la fe, la filosofía los asuntos de la razón. Pero, -pensaba yo- ciertamente, alguna medida de racionalidad debe haber también en la teología. De otra manera sería suficiente con solo creer. ¿Por qué entonces todos estos años de esfuerzo mental en preparación para el ministerio en la iglesia? Seguramente, la fe tampoco puede estar ausente de la filosofía.

De nuevo, contestando a mi continua inquisición, la respuesta volvía diciendo: la filosofía opera en el plano de la revelación general, la teología en el plano de la revelación especial. Pero estas respuestas tampoco satisfacían mi curiosidad. Parecía impensable que para el filosofar cristiano la Biblia debía funcionar como un libro cerrado. Más aún, los filósofos, en efecto, trabajaban con las escrituras. Así que, persistiendo en mis preguntas, escuchaba, como en una grabación arruinada,una variación diferente de la misma melodía: la filosofía se ocupa de los asuntos pertenecientes al reino de la gracia común, la teología, de la gracia especial. Sombras del longevo dilema medieval, pensaba yo.

Tomás de Aquino todavía vivía profundamente en el Siglo XX, y podía contar sus discípulos tanto en círculos reformados como católico romanos.

Estas respuestas dualistas simplemente no ayudaban. Solamente servían para crear más problemas. Pero mi incomodidad con estas respuestas asombrosamente similares era, mayormente, intuitiva. Porque en virtud de inclinaciones profundamente arraigadas y el entrenamiento formativo, esta disposición mental de ver doble era parte y propiedad de mi propia forma de ser. El espíritu de Secesión, (una corriente de avivamiento del Siglo XIX en círculos reformados holandeses, profundamente afectada por la típica dicotomía moderna entre racionalidad y moralidad), no se sacudía fácilmente. Así que esta sensación recurrente de insatisfacción con las respuestas normales no era simplemente un problema académico que podía ser puesto sobre la mesa para la discusión con mis profesores en forma un tanto desapegada, desapasionada. Al contrario, también tenía su eco en mis propias luchas personales por llegar a una perspectiva unificadora más profunda y plena de la vida como un todo.

Ahora, al mirar hacia atrás, veo claramente que esas perspectivas dualistas implican serios alejamientos de la cosmovisión y del concepto de vida dados con la creación e iluminados por la revelación bíblica. Esas dicotomías (que literalmente significa "cortar en dos") crean dilemas falsos para la erudición cristiana. Revelan un errado concepto de la naturaleza de la antítesis; una mezcla de las estructuras de la realidad con las conflictuantes direcciones espirituales presentes en este mundo. Por eso nos molestan innecesariamente con falsas antinomias, de manera que al mirar al mundo como con lentes bifocales, siempre vemos las cosas en tensión bipolar (cuerpo y alma, reino de la naturaleza y reino de la gracia, pan cotidiano y pan espiritual). En efecto, somos llevados a pensar que en realidad las cosas son así. Entonces no alcanzamos a comprender que esos lentes bifocales nos hacen ver la realidad con imágenes dualistas que no existen en ella. Esas erradas construcciones de la relación entre teología y filosofía están ancladas en conceptos dualistas equivocados, subyacentes a la misma realidad creada. Inevitablemente resultan en la pérdida de la simpleza de la mentalidad bíblica referida a la erudición cristiana. Porque esas dicotomías violan la unidad integral entretejida en la tela, ricamente variada, del orden de la creación y también violan todo el sentir religioso de lo que significa ser humano para nuestra vida en el mundo de Dios.

II. 3. Un Obstáculo Colosal

De acuerdo a Helmut Thielicke, "La actual situación intelectual y espiritual es marcada por un dualismo distintivo" (*Fe Evangélica*, Vol.

I, pg. 11). Sin embargo, esta problemática dualista no es un recién llegado. Ha estado con nosotros por mucho, mucho tiempo. Es más vieja que mis instructores, más vieja también que Tomás y sus compañeros medievales, por eso también mucho más vieja que su reencarnación en la similar disposición mental de la escolástica protestante durante el período moderno. En efecto, ha molestado al cristianismo occidental a casi cada paso de su historia de aproximadamente dos mil años. Pensar en términos de dos reinos ha significado el más "colosal obstáculo" (Dietrich Bonhoeffer) en el "campo unificado del conocimiento" (Francis Schaeffer) para los eruditos cristianos de todas las generaciones. La reflexión critica en nuestro pasado cristiano nos obliga, casi incontrovertiblemente, a concluir que prácticamente todos nuestros problemas básicos provienen de falsos dilemas ocasionados por un método "Cristo/cultural" (H. Richard Niebuhr) totalmente dudoso, de enfocar los asuntos fundamentales de una cosmovisión cristiana. De esa manera quedamos encerrados en el permanente problema de una normativa dual.

Considere el muy incisivo comentario de Bonhoeffer sobre "pensar en términos de dos esferas":

> Desde el comienzo de la ética cristiana, después de los tiempos del Nuevo Testamento, el principal concepto subyacente al pensamiento ético, y el que consciente o inconscientemente ha determinado la totalidad del curso, ha sido el concepto de la yuxtaposición y del conflicto de dos esferas, una, divina, santa, sobrenatural y cristiana, y la otra, mundana, profana, natural y no cristiana. Este concepto llega a ser dominante por primera vez en la Edad Media, y por segunda vez en el pensamiento pseudo-protestante en el período posterior a la Reforma . . . En el esquema escolástico de las cosas el reino natural es puesto en subordinación al reino de la gracia; en el esquema pseudo-luterano la autonomía de los órdenes de este mundo es proclamada en oposición a la ley de Cristo; y en el esquema de los entusiastas la congregación de los elegidos sale a la lucha con un mundo hostil para establecer el reino de en la tierra. En todos estos esquemas la causa de Cristo se convierte en asunto parcial y provincial dentro de los límites de la realidad . . . Por muy grande que sea la importancia asignada a la realidad en Cristo, todavía sigue siendo una realidad parcial en medio de otras realidades. La división de la realidad total en una esfera sagrada, y una esfera profana, una esfera cristiana y otra secular, crea la posibilidad de la existencia en una sola de estas esferas, una existencia espiritual que no tiene parte en la existencia secular, y una existencia secular que puede pretender su propia autonomía y ejercer este derecho de autonomía en sus tratos con la esfera espiritual. El monje y el protestante secularista del Siglo XIX tipifican estas dos posibilidades. La totalidad de la historia medieval

está centrada en el tema del predominio de la esfera espiritual sobre la esfera secular, el predominio de *regnum gratiae* sobre el *regnum naturae*, y la era moderna está caracterizada por una creciente independencia de lo secular en sus relaciones con lo espiritual. Mientras se considere a Cristo y al mundo como dos esferas, mutuamente opuestas y mutuamente repelentes, el hombre permanecerá en el siguiente dilema: o bien abandona a la realidad como un todo, ubicándose a sí mismo en una u otra de las dos esferas. Busca a Cristo sin el mundo, o busca al mundo sin Cristo. En ambos casos se engaña así mismo. O bien trata de pararse en ambas esferas llegando a ser el hombre de eterno conflicto, el tipo de hombre que surgió del período posterior a la reforma y que repetidas veces se ha establecido a sí mismo como representando la única forma de existencia cristiana de acuerdo con la realidad (*Etica*, pgs. 106-97).

11.4. Planeando la Trayectoria

Para dar al lector una evaluación crítica de cómo las tendencias dualistas influyen las preguntas de la prolegómena, le inivito a un viaje rápido a través de varias épocas principales de la cristiandad. Esta reseña rápida enfoca principalmente en la pregunta de cómo los teólogos cristianos han entendido la relación entre su tarea y la de los filósofos.

He aquí los asuntos de importancia primaria: a) como ya hemos indicado, la relación entre la filosofía y la teología; b) en curso paralelo, la relación de la prolegómena al resto de la dogmática; c) el problema perenne de moldear estos asuntos en la forma de un dualismo entre naturaleza/gracia; d) consecuentemente, la tensión dialectal que sube de tal normatividad dual (o complementaria y/o competitiva); y e) el efecto de estos padrones de pensamieto en la vida de la comunidad cristiana.

II. 5. La Crisis del Siglo II

La raíz de estos problemas, tozudamente persistentes, parten claramente desde el Siglo II. Con el nacimiento de una cuarta y quinta generación de cristianos, presenciamos la dramática transición de la proclamación original, apostólica del evangelio, a las primeras formas cristianas de hacer teología. Para entender el genio de esta temprana teología cristiana, tenemos que mirar al tipo de personas involucradas en ella. La mayoría no eran pensadores cristianos de origen judío. Eran convertidos greco-romanos, cristianos más jóvenes. Además, en contraste con los teólogos medievales que en su mayoría eran monjes, y con los teólo-

gos modernos, que mayormente son profesores universitarios, estos primeros teólogos cristianos eran principalmente pastores y obispos de congregaciones locales e iglesias regionales. Por eso es comprensible que básicamente produjeran una teología muy práctica, orientada vigorosamente a la misión de la iglesia en un mundo hostil y a las crisis inmediatas de fe y vida en la comunidad cristiana, tal como se desarrollaba desde sus comienzos hebreos moviéndose paulatinamente hacia afuera para penetrar a la cultura greco-romana del imperio. Conforme a ello los tratados de los antiguos padres no solamente eran muy catecistas y doctrinales, sino también netamente apologéticos y polémicos. Porque la iglesia y sus teólogos se hallaban inmersos en un curso de colisión con los espíritus prevalecientes de aquellos tiempos, descendientes de las diversas escuelas de pensamiento en la filosofía griega (platonismo, aristotelismo, estoicismo, epicureanismo; siendo la mayor amenaza el neo-platonismo, vertiente originaria de las primeras herejías gnósticas).

Junto al Siglo XVIII, el segundo siglo se destaca como quizá el punto de inflexión más decisivo en comenzar el curso de la teología cristiana occidental. Sus pensadores tenían que luchar con temas como estos: ¿Cómo debe considerar uno la relación entre teología cristiana y filosofía griega, haciendo justicia a ésta y preservando la integridad de aquella? ¿Y cómo debe uno negociar las diferencias y salvar el abismo entre el evangelio y la ideología pagana? Los antiguos padres tenían pocos recursos a modo de claros precedentes a los cuales apelar. Solamente tenían el testimonio de los profetas del Antiguo Testamento y a los evangelistas del Nuevo Testamento, y, emergiendo de estos, el testimonio de los primeros discípulos y mártires, al tomar forma todo esto en la propia experiencia de sus vidas. Por eso no sorprende que ofrecieran respuestas diversas, frecuentemente contrapuestas a la pregunta crucial de la posición que la teología cristiana debía tomar frente a la filosofía cristiana.

Desde el lado negativo, la respuesta más vigorosamente planteada, y que negaba al mundo, fue la formulada por Tertuliano (150-225), en su bien conocida pregunta retórica "¿Qué tiene que ver Jerusalén con Atenas?", a la cual la respuesta claramente implícita era "¡Nada!" Separación, aislamiento, "salgan de en medio de ellos," ésta era su respuesta. Este modelo de retiro tomó forma en un ala del antiguo cristianismo. El reconocimiento de los poderes tremendamente seductores de las culturas paganas alrededor, y, en comparación, la debilidad de la joven iglesia, dieron a esta solución de carácter blanco-o-negro un gran medida de plausibilidad. Por supuesto, también encerraba implicaciones claras referidas al tema teología/filosofía. Ellas se pueden discernir comparando esta misma posición negativa del Tertuliano tardío, de la etapa montanista de su vida, con las referencias más

acomodadas a ideas greco-romanas del período temprano de su carrera. Por muy atractiva que sea la memorable posición de Tertuliano, y cualquiera sea su impacto de largo aliento sobre el cristianismo occidental, como está encarnado, por ejemplo, en el movimiento monástico, no fue ésta la cosmovisión que eventualmente ganó la ronda en la teología cristiana.

El concepto que finalmente triunfó, fue el desarrollado por otra rama de los tempranos pensadores cristianos, guiados por Justino Mártir (?-165), junto a Clemente (150-215) y Orígenes (185-253) de la escuela alejandrina. Este ala de la temprana teología cristiana estaba por un enfoque más afirmativo hacia la cultura griega. Buscando la forma de acomodarse desarrolló un modelo complementario de relación entre filosofía y teología. Así como la razón es sierva de la fe, se argumentaba, así la filosofía griega puede servir como etapa preparatoria para el desarrollo de un cuerpo de verdad cristiana. Como con el proverbial caballo de Troya, la teología cristiana abrió sus puertas para admitir y dar lugar a la filosofía griega, para que desempeñe un rol de sierva en la formulación de la doctrina cristiana. Los filósofos fueron catalogados como "sirvientas" de los teólogos. Tan completa fue la presumida victoria de la teología sobre la filosofía, tan categóricamente creyeron algunos cristianos haber asimilado en sus propios sistemas teológicos la "luz natural" del pensamiento pagano, que en 529 d.C. fueron cerradas las últimas escuelas de filosofía griega que aún existían.

Sin embargo, en forma creciente, el conquistador se convirtió en conquistado. El filósofo sirviente llegó a ser el maestro arquitecto que reconstruyó la casa de la teología cristiana. Importantes pensadores cristianos adoptaron libremente las formas del pensamiento griego para modelar el contenido de la fe cristiana. La cosmovisión dualista tan típica del pensamiento helenista fue adoptada como marco de referencia básico para delinear los contornos de la teología cristiana (note, por ejemplo, la antinomia en Agustín entre la "Ciudad de Dios " y la "Ciudad del Mundo") tales enfoques de síntesis dualista reflejan en forma general los modelos teológicos que surgieron de la temprana era del cristianismo occidental. Todavía había una gran medida de inestabilidad y fluctuación en el entendimiento de las relaciones recíprocas entre teología y filosofía. Sin embargo, la tendencia era en dirección de considerar a ésta última como prolegómena de aquella. Oficialmente se había declarado muerta a la filosofía griega. Pero en la realidad, se la mantenía viva merced a la teología cristiana. Los pensadores cristianos comprometieron su carácter distintivo bíblico asimilando en sus estructuras teológicas modelos religiosos dualistas prestados de la misma filosofía griega que se suponía conquistada. Así aparecieron las distorciones en la teología cristiana, tanto en los puntos fundamentales de partida como en su formato general.

II. 6. Síntesis Medieval

Durante siglos este acomodamiento de puntos de vista extraños, recargados por una insoluble dialéctica interna, solo pudo mantenerse a sí mismo como una síntesis inestable. El clamor por consistencia interna continuaba con fuerza. Porque los axiomas metodológicamente dualistas rehusan someterse a conclusiones unificantes. De esa manera continuó la búsqueda de una teoría capaz de forjar un cuadro unificado de la totalidad, capaz de incorporar las contribuciones básicas tanto de la filosofía griega como de la teología cristiana. Sin embargo, esta continuada reflexión tuvo lugar sin reexaminar críticamente los presupuestos básicos tal como fueron heredados del pasado.

Finalmente en el Siglo XIII la situación histórica estaba madura para una nueva iniciativa. La filosofía griega, en forma de lógica aristotélica, que había logrado sobrevivir los "años oscuros" mayormente por la obra de Boethius (480-525), experimentó un vigoroso resurgimiento, gracias en parte a la erudición mahometana. Los pensadores cristianos anteriores se habían apoyado mayormente en las estructuras jerárquicas "verticales" del pensamiento platónico. Pero ahora, apelando a las categorías más "horizontales" de causa y efecto del pensamiento aristotélico, Tomás de Aquino (1225-1274) legó al cristianismo occidental una síntesis maestra. Al tiempo que actualizaba la antigua problemática, proyectaba su reformulación de la misma a través de la era medieval, de la reforma, y de la era moderna, hasta nuestros tiempos. En lugar de la enseñanza bíblica que la gracia renueva y restaura la naturaleza, Tomás, en concordancia con muchos de los principales padres de la iglesia, sostenía que la gracia complementa y eleva la naturaleza. De esa manera la antítesis entre juicio y redención, como es enseñada en las escrituras, fue transformada una vez más en una antinomia estructural entre sectores rivales de la realidad, que se mantienen unidos en tensión bipolar. El producto final fue una visión doble de la realidad, con la naturaleza como orden inferior y la gracia como orden superior. La naturaleza, a pesar del pecado, todavía era considerada como básicamente buena; pero la gracia como mucho mejor. De acuerdo con ello la filosofía era considerada como perteneciente al reino natural de la razón, y la teología, al reino sobrenatural de la fe.

Sin embargo, era evidente que la anhelada unidad orgánica de perspectiva aun no se había logrado dentro de las estructuras de la realidad con sello tomista. La heredada dialéctica dualista no fue aliviada de manera esencial. En el mejor de los casos el tomismo ofrece una unidad funcional encarnada en la carrera de un filósofo/teólogo como

Tomás mismo, y en la convergencia de cualidades tanto temporales como eternas en la iglesia institucional. Como las dos espadas, la de la autoridad terrenal y la de la autoridad celestial, finalmente reposan en una única mano magistral, así también tanto el conocimiento de cosas naturales (filosofía) como el de cosas sobrenaturales (teología), cada uno a su manera, llegan a ser considerados como subordinados a la autoridad magistral de la iglesia. Por eso, dentro de la arena de erudición cristiana, la filosofía se ocupa de la reflexión teórica referida a cosas naturales. Su norma es la ley natural. Opera por la inasistida razón humana, que básicamente sigue intacta, no afectada por la caída en el pecado, dejando al tomismo con la noción de una "caída incompleta" (Schaeffer). Recurrir a la revelación no es característica esencial de la filosofía. Fundamenta su credibilidad en las leyes universales de la lógica, común a todos los hombres racionales de buena voluntad. Pensar en las implicaciones de las clásicas pruebas racionales para sostener la existencia de entra significativamente en la ocupación de la filosofía. De esa manera la filosofía, en forma de teología natural, sirve como prolegómena a la teología propiamente dicha, la cual por su parte es considerada como contemplación teórica de verdades sobrenaturales. La argumentación filosófica pone bases racionales para la fe cristiana. Como tal también posee un acento apologético, es decir, la defensa racional, justificación y vindicación de la teología positiva que se basa en ella.

La cosmovisión tomista estaba designada a reconciliar antiguas tensiones, incluyendo aquellas entre teología y filosofía. Lo hizo emprendiendo la magnífica pero fútil tarea de querer destilar una perspectiva unificada de la realidad comenzando con un punto de partida dualista (naturaleza/gracia). El resultado fue una pseudo-unidad que ofrece poco más que una síntesis global, pero precaria, de la misma problemática bipolar con que comenzó, manteniéndola unida en una nueva dialéctica cargada de tensión. El resultado fue una situación sin ganadores. Tanto la teología como la filosofía terminaron siendo perdedores. Porque el tomismo socava la posibilidad misma de una filosofía verdaderamente cristiana. En su lugar inserta la teología natural como subestructura debajo de su superestructura teológica. De esa manera hace que una prolegómena auténticamente bíblica sea imposible. La teología misma también salió perdiendo. Una vez espiritualizada espiritualizada, se apartó a los reinos etéreos de visión beatífica. De esa manera se separó a sí misma del contacto significativo con la vida del pueblo de Dios aquí abajo en la tierra.

II. 7. La Reforma: Un Nuevo Punto de Partida

La Reforma marca un comienzo nuevo. Sin embargo su ímpetu original demostró ser de corto aliento. No obstante, mientras duró ofreció a la teología cristiana occidental el primer enfoque decisivamente diferente desde fines de la era apostólica, al tema en cuestión. Como punto histórico de partida en el desarrollo de un nuevo paradigma para hacer dogmática reformada, tomaremos la historia de Juan Calvino durante las décadas próximas a los mediados del Siglo XVI.

Calvino pertenece a la segunda generación de reformadores. A pesar de sus diferencias con Martín Lutero (1483-1546), Calvino seguía considerando al reformador de Wittemberg como su padre espiritual. Básicamente permanecen y caen juntos. Se puede pensar en Lutero sin Calvino; pero Calvino no puede ser entendido aparte de Lutero. Como auténtico pionero reformador Lutero tuvo poco tiempo para estudiar reposadamente y sin perturbaciones. Se vio obligado a hacer teología en el camino, de manera oportunista, dirigiéndose a un agitado número de asuntos críticos, conforme la ocasión lo demandaba. Por eso es comprensible que su teología no sea un todo bien pulido, sino un complejo de discernimientos dialécticamente interrelacionados y cargados de potencia. Note por ejemplo, sus idea sobre *Deus revelatus* y *Deus absconditus,* sobre ley y evangelio, sobre el reino de Dios y el reino del mundo.

Calvino pudo realizar sus tareas bajo las condiciones más estables que siguieron al trabajo de abrir brecha efectuado por Lutero. Conforme a ello, su teología refleja una mayor conciencia de sí misma y una deliberada metodología. Su carácter de un todo global, arquitectónico, es más definido. Su edición final y definitiva de *Las Instituciones* en 1559, el maduro producto final de aproximadamente una docena de ediciones anteriores con las sucesivas revisiones, extensiones, y refinamientos de aquel "librito" original de 1536, encerraba mucho de la mejor teología reformada.

En su obra, Calvino estaba cubriendo retrospectivamente mil años de teología errante para recapturar las ideas centrales encerradas en la teología de Agustín. Al mismo tiempo estaba recurriendo de nuevo al corazón de las enseñanzas paulinas, y con ello al significado de la revelación bíblica como un todo. Entonces, la línea de desarrollo en la teología cristiana que intento seguir corre desde las escrituras a través de Agustín hasta Calvino, para tomar entonces a Calvino como punto de partida histórico para el desarrollo de la dogmática reformada.

Con anterioridad a la crisis del Siglo XVI, la iglesia medieval permitió que varias escuelas de teología compitieran entre sí (agustina,

tomista, escotista, nominalista), y se desarrollaran libremente. Sin embargo, en el Concilio de Trento (1545-1563), la voz confesional de la contra-reforma, la situación requería un frente común contra los reformadores de parte de la iglesia madre. Por eso Trento se sintió compelido a tomar una posición suficientemente inclusiva para abarcar a las diversas escuelas católico romanas de pensamiento, pero suficientemente exclusiva para enjuiciar a los reformadores.

La teología de Calvino representa una separación decisiva de los prevalecientes patrones dualistas de estas teologías medievales y trentinas. Por eso representa la ruptura hacia un nuevo futuro evangélico. Sin embargo, en un número de asuntos Calvino no logró desarrollar plenamente los potenciales de su rearticulada doctrina reformada. Por lo tanto, su teología no es la última palabra. Aunque ciertamente es una promisoria primera palabra. Su virtud está en señalar nuevas direcciones para un enfoque más integralmente coherente hacia el filosofar y hacer teología reformada.

II. 8. Reacción

Sin embargo, no pasó mucho tiempo en fracasar este nuevo ímpetu. Las semillas de la renovación, sembradas en la era original de la reforma, habían germinado. Los plantines habían brotado, ofreciendo la promesa de crecimiento continuo. El futuro se presentaba con esperanzas en un continuo proceso de reforma interior por parte de los filósofos y teólogos. Sin embargo, estos brotes pronto fueron arrancados, antes que llevaran su fruto maduro.

Dos desarrollos interrelacionados recorren un largo camino para dar cuentas de estas truncadas esperanzas. Por un lado la teología reformada fue frustrada por el espíritu fuertemente reaccionario del movimiento de contra-reforma católico romano. Con él vino la reafirmación agresiva de los tradicionales patrones de pensamiento tomista en cuanto a asuntos de filosofía/teología. Por otra parte, los comienzos promisorios encerrados en el pensamiento de Calvino fueron frustrados antes que el Siglo XVI hubiera completado su curso debido a influencias contrarias dentro de la misma tradición reformada por parte de teólogos como Teodoro Beza (1519-1605), sucesor de Calvino como rector de la Academia de Ginebra. Para contrarrestar a la Contra-Reforma apareció en escena una versión protestante del escolasticismo medieval. De esa manera se revivieron los antiguos dualismos. En forma un poco revisada fueron trasmitidos a los siglos XVII, XVIII y XIX, e incluso al Siglo XX.

Vayamos ahora, por orden, a los dos lados de este movimiento reaccionario.

II. 9. Contra-Reforma

En la estela del movimiento de Reforma la iglesia católico romana se convirtió a sí misma en una fortaleza sitiada. Se instaló en ella una mentalidad de asedio, no solo en su continua respuesta a la Reforma sino también en respuesta a la situación de crisis secularizante, antiautoritaria, revolucionaria, que finalmente alcanzó su desarrollo entre las propias filas en el Siglo XIX. Para contrarrestar el espíritu liberalista moderno, Roma se atrincheró reiteradas veces detrás de los dogmas, probados por el tiempo, de la tradición tomista y trentina. En 1879 Tomás fue canonizado como "doctor angelicus," el santo patrono de los centros católico romanos de aprendizaje. Durante el Siglo XX, y ante la amenaza del modernismo, ante la amenaza de formas historicistas y existencialistas de explicar el desarrollo del dogma, y en vista del criticismo bíblico, de los movimientos renovadores que amenazaban sacudir la imagen monolítica de la iglesia, y al principio incluso en vista de la "Nueva Teología" contemporánea, que eventualmente triunfara en el Vaticano II, en vista de todo ello, el papado llamó reiteradas veces a sus pensadores a volver a Tomás como a un guía seguro.

En el centro mismo de esta mentalidad mantener-la-línea está el Primer Concilio Vaticano, reunido en 1869-1870. Allí, fue promulgada, en términos inconfundibles, la estructura básica de la visión tomista que está en continua búsqueda de síntesis dualistas. Esta posición fue respaldada por el peso pleno de la autoridad papal. Note las siguientes declaraciones.

> El Doble Orden del Conocimiento Religioso:
>
> La iglesia católica en total consenso, también ha sostenido siempre y sostiene, que existe un doble orden de conocimientos, ambos distintos en su principio y también en su objeto; en principio, porque nuestro conocimiento en uno es por la razón natural, y en el otro, por fe divina; en objeto, porque aparte de aquellas cosas que la razón natural puede captar, se proponen a nuestra creencia misterios ocultos en Dios, que, si no son divinamente revelados, no pueden ser conocidos.
>
> Razón y Fe No Pueden Ser Contradictorios:
>
> Pero, aunque la fe sea superior a la razón, nunca puede haber una verdadera discrepancia entre fe y razón, puesto que el mismo que revela misterios e infunde fe, ha otorgado la luz de la razón a la mente humana, y no puede negarse a sí mismo, ni puede jamás la

verdad contradecir a la verdad. La falsa apariencia de tal contradicción se debe principalmente, o bien a que los dogmas de la fe no han sido entendidos y expuestos conforme a la mente de la iglesia, o a que inventos de opinión han sido tomados por veredictos de la razón.

II. 10. Escolasticismo Otra Vez

Como hemos visto la síntesis de dialéctica dualista presentada por Tomás llegó a ser dominante por primera vez en la era medieval. Después volvió a ser dominante en el pensamiento pseudo-protestante del temprano período moderno en su reacción a la contra-reforma. Como resultado, mucho de la herencia recuperada en el Siglo XVI se perdió durante los siglos subsiguientes. La teología protestante llegó a sufrir fuertes presiones del resurgente tomismo. Lo mismo también ocurrió con la teología tal como se la conducía del lado reformado. Ella también abandonó el recientemente redescubierto estilo evangélico de hacer teología, tan característico de la obra de Lutero y Calvino. En su lugar optó por contrarrestar la teología reaccionaria del catolicismo romano con una teología reaccionaria propia. Como resultado, en lugar de crecimiento, hubo estancamiento. Peor aún, los pensadores reformados volvieron a métodos de hacer teología anteriores a la reforma, surgidos de las cosmovisiones de Constantino, Agustín y Tomás. De estas, el tomismo estaba más a mano y estaba más plenamente desarrollado. De esa manera, los pensadores escolásticos protestantes se hallaron oponiéndose al tomismo antiguo con un tomismo más nuevo de su propia hechura. De hecho, esto significaba echar vino protestante en botellas católico romanas. Confiaban en las estructuras dualistas en general, junto a las formas, categorías, y conceptos de la teología escolástica medieval. Esto llevó a aparentemente interminables choques, espiritualmente agotadores, que lanzaron este escolasticismo tardío contra una versión más antigua del mismo. Ambos lados se armaron con munición asombrosamente similar. Estructuralmente los argumentos y contrargumentos eran muy similares, ya que ambas partes recurrían profusamente a la lógica aristotélica.

Los resultados no sorprenden. Poseen un claro halo de familiaridad. Reaparecen los antiguos patrones del pensamiento dualista, es decir, el esquema naturaleza/gracia, la dicotomía razón/fe, la antinomia natural/sobrenatural. Incluso la típica dialéctica luterana ley/evangelio frecuentemente fue forzada a someterse a este molde dualista. Conforme a ello, la filosofía fue asignada a un nivel inferior y la teología a uno

superior. La teología es entronada como "reina de las ciencias," teniendo a la filosofía de "sirvienta." La filosofía es absorbida en la teología natural, y ésta es subordinada a la teología propiamente dicha, sirviendo a un propósito subyacente. Su tarea es establecer un fundamento racional para la doctrina cristiana, argumentar su plausibilidad en base a las leyes universales de la lógica, verificar su credibilidad, ofrecer una apologética racional para la fe cristiana y articular una prolegómena que pudiera servir como subestructura donde apoyar la superestructura teológica.

Esta moderna forma escolástica de hacer teología no se confinó a una que otra tradición dentro del protestantismo. Emergió como un movimiento de amplia difusión que ejerció una penetrante influencia en todas las tradiciones mayores post-reformadas. La tradición reformada no fue la excepción. En ella, esta disposición mental dualista dictaba la forma en que los teólogos y no teólogos también, pensaban, hablaban y escribían sobre revelación general y especial, razón y fe, gracia común y especial, ley y evangelio, pacto interno y externo, cuerpo y alma, algunas veces incluso, en forma dispensacional, sobre Antiguo y Nuevo Testamento, ciertamente sobre filosofía y teología y, conforme a ello, sobre la relación de prolegómena con la dogmática como así también sobre la relación de la apologética con el resto de la teología. Ciertamente, "los problemas del dualismo son nuestros problemas. Crean una plaga que todavía nos aflige. El dualismo distorciona nuestra lectura de las escrituras y estorba nuestras líneas de obediencia. Pero el efecto más devastador del dualismo es que requiere una doble fidelidad. Nos obliga a servir a dos señores" (Brian J. Walsh y J. Richard Middleton, *La Visión Transformadora: Formando una Cosmovisión Cristiana*, pg. 113).

II.11. El Círculo Completo

Con este repaso muy esquematizado, enfocado en el tema filosofía/teología ahora hemos cerrado el círculo. Estamos de vuelta en mis días de estudiante. Ahora, contra este fondo histórico, entiendo más claramente las preguntas que yo formulaba, y las respuestas que recibía. Pero ahora también queda claro, creo, que las respuestas dadas, realmente no eran soluciones, de ninguna manera, sino solo un refortalecimiento del problema y el por qué de ello.

II. 12. Revolución Radical

Antes de avanzar hacia la tesis de la conclusión que surge de este estudio, tenemos que dar unos pasos atrás, uno o dos siglos, y volver a la era

del Esclarecimiento. Junto al segundo siglo, el Siglo XVIII quizá se destaque como el punto de inflexión más decisivo en el desarrollo del drama de la teología cristiana occidental. Difícilmente se puede concebir una revolución cultural-religiosa más radical. Explotó con toda su fuerza en las calles de París en la Revolución Francesa de 1789. Sin embargo, ello no ocurrió de la noche a la mañana. Sus raíces se pueden trazar hasta las ideas humanistas de los pensadores renacentistas de los siglos catorce y quince. Su impacto inicial fue postergado durante un tiempo por el avivamiento del cristianismo histórico en la reforma. Sin embargo, recuperó su ímpetu, con el escolasticismo protestante que surgió en la era post-reformada con sus tendencias fuertemente racionalistas. Por eso, en el Esclarecimiento alcanzaron su máxima expresión el humanismo del renacimiento y la ortodoxia racional del pensamiento protestante y católico. Con creciente fuerza se estaba produciendo un cambio general y radical en el pensamiento cristiano.

Este cambio revolucionario puede ser ilustrado con referencia a Agustín y Calvino. Ambos sostenían que el verdadero conocimiento consiste en conocer a Dios y en conocernos a nosotros mismos en una forma interrelacionada (*Institutos*, I.1.1), convicción que compartían con el cristianismo histórico. Antes del Esclarecimiento toda tradición mayor del cristianismo occidental, fuere católica romana, luterana, calvinista, zwingliana, anglicana, o anabautista, admitía dentro de esta relación la prioridad de conocer a Dios. La auto-revelación divina era aceptada como la realidad básica no cuestionada. El conocimiento de sí mismo era secundario. La realidad de la Palabra de es segura, firme, más allá de toda duda. Cualquier espacio para la falta de certeza o inseguridad tiene que ser buscado del lado de la respuesta humana.

Sin embargo, el Esclarecimiento trastocó este principio fundamental de la fe cristiana. Se colocaron signos de interrogación del lado de y signos de exclamación del lado del hombre. En forma creciente el centro de gravedad en la teología se trasladó de al hombre. La soberanía de dio lugar a la pretendida autonomía del hombre. Recuerde la ronca exclamación del credo de la revolución francesa: "¡No hay, no hay señor! El hombre, la medida de todas las cosas." Dios fue eclipsado. Se celebró la grandeza del hombre. El pensamiento teo-céntrico fue desplazado hacia el fondo, el pensamiento antropocéntrico pasó al primer plano. La teología se convirtió en una forma refinada de antropología. Las normas trascendentales fueron tiradas abajo, a este mundo e introducidas al proceso histórico. La idea bíblica de un reino de fue transformada en una ideología del logro humano. La teología concentró en forma creciente su atención no en la ontología (el orden de la creación), sino en la epistemología (las posibilidades del conocimiento humano). Esto a su vez hizo nacer la fascinación, incluso obsesión, de la teología moderna

y contemporánea con el proceso racional de interpretación. Todos los temas teológicos significativos fueron reducidos, en forma creciente, a problemas hermenéuticos. Por eso, uno de los principales productos secundarios del movimiento de fue un creciente interés en la historia. Esto condujo al constante despertar de la moderna mente histórica durante los siglos dieciocho y diecinueve, llegando hasta el siglo veinte. Las puertas se abrieron de par en par al historicismo contemporáneo. Si las teologías anteriores habían (sobre)enfatizado el concepto "ser," la teología moderna comenzaba a (sobre)enfatizar el "llegar a ser." La situación existencial, el proceso evolucionario, fluctuación, cambio, contingencia, inmanencia, estos son los conceptos abrazados como aceptadas claves hermenéuticas para abrir el significado de la vida. Es comprensible entonces, que los métodos hi-tórico-críticos llegaran a ser ampliamente aclamados como los caminos probados para introducir "los resultados seguros del método científico" a la teología.

II. 13. El Sueño Liberalista

De manera concurrente con el nacimiento del historicismo vino el impacto del darwinismo a todas las ramas de estudio. Este también refleja una profunda dependencia en el nacimiento de la conciencia histórica durante la era moderna. Tuvo lugar entonces una notable convergencia. Una vez que las dogmáticas antropocéntricas del y la mente histórica del hombre moderno se relacionaron al evolucionismo darwiniano, nace, como resultado, el liberalismo moderno. Sus principios básicos son bien conocidos: La inherente bondad y perfectibilidad de la raza humana, un cristianismo racional, religión de "hechos" más que de "fe," noción de la "chispa divina en todos nosotros," su identificación de con el resultado final del destino humano, su optimismo cultural basado en la idea de "el reino de en América, en esta generación" y más de tales (im)pías perogrulladas y charlatanerías superficiales. La Primera Guerra Mundial vino como un serio revés sobre estas utopías religiosas. Pero aquella sería "¡la guerra que finaliza todas las guerras!" En Europa este espíritu del Siglo XIX termina abruptamente en 1914 cuando todos estos bonitos sueños se transformaron en pesadillas en las trincheras gasificadas de las líneas de Siegfried y Maginot. En Norte América este optimismo muere más despacio. Pero en las décadas recientes encontramos, también aquí, que estos ideales centrados en el hombre, nacidos de la fantasía religiosa liberalista, se han desmoronado como castillos en el aire, cayendo sobre nosotros en mil pedazos irreparables. La burbuja se ha roto. La totalidad de este condenado escenario es impensable aparte de la influencia persistente de la mente del Esclarecimiento.

Como todas las teologías mayores, el liberalismo clásico operó dentro del largamente aceptado marco de tensión dialéctica que hay en los dualismos de sagrado/secular, fe/razón. Su preocupación era articular la fe cristiana de manera aceptable para la mente moderna. Por eso los liberales trataron de retener cierto halo de respeto por la dimensión sagrada en la vida, un tiempo y lugar para la santidad y piedad, un "aposento alto" para experiencias espirituales. Se permitió la coexistencia de lo sagrado y lo secular, aunque fuese en incómoda tensión. Sin embargo, mientras aun trataba de preservar un lugar para lo sagrado el énfasis cayó en alguna forma del secularismo de este mundo.

El enemigo declarado del liberalismo fue el fundamentalismo. Sin embargo, estructuralmente, también compartía el prevaleciente compromiso de la modernidad con los patrones de pensamiento dualista. Solo que se extendió en una dirección muy diferente. No podía repudiar completamente lo secular, las necesidades del cuerpo, y alguna participación en la vida del mundo. Pero consideraba a esos enredos como males necesarios, concesiones que se hacían con cargo de conciencia. Porque, en su esencia, eran de otro mundo. Se concentraba en cosas sagradas, retiros espirituales, experiencias en la cima de la montaña.

Cualesquiera fuesen sus diferencias, y por muy furiosa que fuere la rugiente controversia entre ellos, tanto las teologías liberales como fundamentales fueron desarrolladas dentro del aceptado marco de la dicotomía sagrado/secular. Con este punto de partida en común, después se movieron en direcciones opuestas. Sin embargo, no son sino variaciones de la misma melodía dualista. Cónyuges ciertamente muy extraños, pero cónyuges al fin.

II. 14. Monismo: El Fin del Dualismo

Ante nuestros ojos se está desarrollando ahora otra etapa del desenvolvimiento de la teología esclarecida en forma de teologías monistas que se han hecho dominantes desde mediados de este siglo. Quizá seamos testigos del acto final de este drama. Porque el movimiento que sigue, si es consistentemente ejecutado, aparecería como señalando la destrucción de la teología misma, al menos si la teología es considerada como implicando referencias significativas a Dios o a la revelación. Porque la idea del carácter diferente de Dios, y de la revelación como palabra normativa proveniente del más allá de nuestro mundo de experiencias, es desplazada constantemente para dar lugar a las teologías inmanentistas.

En las teologías modernas de las recientes décadas pasadas la conjura toma mayor cuerpo. El liberalismo fue un compromiso, una casa a mitad de camino entre lo "sagrado" y lo "secular." Las teologías

monistas muestran señales firmes de recorrer todo el camino en esta pendiente descendiente generada por el Esclarecimiento. Por supuesto, una expresión de esto, fuertemente publicitada, fue la teología de "Dios está muerto." Su apogeo fue de corto aliento. Sin embargo, su significado de largo alcance está en la tendencia que señala. Porque las teologías seculares que nacen en el presente están preparadas no solamente a abandonar el piso de arriba (lo "sagrado"), pero dejándolo en pie, sino a desmantelarlo totalmente para establecer su residencia en el sótano (lo "secular"). O mejor dicho, desean demoler el piso de arriba arrojándolo al sótano. Ya no debemos pensar en lo divino como algo que está "allá arriba" o "allá afuera," sino como algo que está "aquí adentro" (J. A. T. Robinson). Es el "Fundamento del Ser" (Paul Tillich), de todo ser, y por eso también de la manera del hombre de ser humano. ya no habita en las "alturas"; ahora es la "dimensión en profundidad" de nuestra vida. El es asimilado con nosotros en el proceso histórico, un participante de nuestra aventura abierta hacia el futuro. En las varias formas de teología de proceso, teología secular, o teología monista, -como quiera llamársela- el movimiento del pensamiento no es *von oben* (desde arriba), sino *von unten* (desde abajo). El énfasis del movimiento del Esclarecimiento está absolutamente en camino de completar su curso. Los antiguos dualismos se han vuelto monismos modernos. Los movimientos secularistas tratan de borrar la distinción misma de Creador-criatura, absorbiendo al primero en el segundo mediante un proceso impersonal. "Entonces el hombre no es compañero de, sino solamente su producto, . . . [porque] entonces queda excluida la posibilidad de encontrarse uno al otro en una relación personal" (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana,* pg. 153).

II. 15. Artífice de la Mente Moderna

El gran cerebro maestro del Esclarecimiento fue Emanuel Kant (1724-1804). Su síntesis fue tan formativa para el período moderno como la de Tomás para la era medieval. En él tienen su punto de partida prácticamente todas las filosofías y teologías subsiguientes. Todos nosotros caminamos en su sombra. En su *Crítica de la Razón Pura* Kant forjó una síntesis entre las tradiciones idealistas y empiricistas. En su *Crítica de la Razón Práctica* procuró salvar un lugar para la religión concebida como moralidad. Esta crítica dual expone las estructuras de pensamiento básicas de la cosmovisión que ha dado forma a la mente moderna. La razón pura es concebida como el reino de los hechos concretos, la fenomenología, la información empírica de la percepción de los sentidos, del teorizar razonado sujeto a las férreas leyes de la

lógica y del método científico. Más allá está el reino de las ideas referidas a la esencia de los fenómenos, de la religión, ética, moralidad, y valores de los juicio. Aquí es donde experimentamos a , la libertad e inmortalidad. Sin embargo, tales ideas religiosas, no son más que los postulados de la autónoma razón humana que se nos presentan como imperativos morales. Apenas tienen un estado de "como si," es decir, tenemos que actuar como si la validez de ellos estuviera firmemente establecida. Porque todo el significado de la vida depende de la racionalidad humana, según explica Kant en su *Religión Entre los Límites de la Razón Sola*. Dentro de este marco de referencia universal emerge nuevamente el longevo y persistente esquema dualista como principio estructurante interno fundamental para tratar con la vida. Simplemente se le da un nuevo giro, es decir, Kant vuelve a fundir el dualismo naturaleza/gracia en la dicotomía ciencia/moralidad, hecho/valor, o naturaleza/libertad. La ciencia se ocupa racionalmente de los hechos concretos de la realidad. La teología pertenece al dominio religioso donde los hombres contemplan cosas sagradas, actúan moralmente, y emiten valores de juicio. Por eso la teología ya no puede ser considerada como ciencia. En el mejor de los casos es un "arte." En el reino de la ciencia solamente importa "lo que es"; en la moralidad, solamente importa el "por qué" y el "a qué." Las ciencias, incluyendo la filosofía, tratan con hechos concretos sin asignarles valor moral. La teología, por otra parte, no tiene una base fáctica firme ni un método racional, pero está sujeta a emitir juicios de valor moral. Opera no por la razón (pura), sino por intuición moral. Así Kant, recurriendo todavía a un milenio de teología cristiana occidental, desmorona a la misma con una feroz embestida. Explotó la idea de teología natural, de la filosofía como proveyendo un fundamento racional a la teología, de la fe sostenida por la razón, y de la razonada prolegómena como introducción a la dogmática. En el proceso Kant barrió a un costado y desacreditó totalmente las clásicas pruebas de la existencia de Dios como apuntalamientos filosóficos para la teología cristiana.

De esa manera la teología tradicional llegó a estar divorciada de todas las otras ramas de la erudición, incluyendo la filosofía. Quedó abandonada, sola, como una casa sin fundamentos; debajo solamente estaban las arenas movedizas de la razón sublimada en ideales morales.

II. 16. Padre de la Teología Moderna

Con Kant como abuelo de la mente moderna, sigue Daniel Schleiermacher (1768-1834) como padre indiscutido de la teología moderna. Su gran logro fue adapatar la visión filosófica de Kant a la teología. No es exagerado decir que "todo el siglo diecinueve pertenece a Schleiermacher"

(Karl Barth). Después de Kant la teología moderna estuvo destinada a nunca más ser la misma. Había demolido los argumentos racionales de antigua data en los que la teología había apoyado tradicionalmente su caso. Entonces, ¿Cómo se podía rescatar todavía a la teología? Ese fue el desafío hercúleo al que Schleiermacher se dedicó. ¿Qué nueva subestructura se podía poner como base prolegomática que sirviera de sostén para una exposición sistemática de la fe cristiana?

Schleiermacher atacó este problema aceptando la conclusión kantiana de que los objetos de la creencia religiosa no poseen estado "objetivo." Son postulados de la mente humana. Por eso la doctrina cristiana tiene que tener alguna base "subjetiva." La idea de *Gefühl* (sensación) llenó esta necesidad. Este concepto se convirtió en la clave hermenéutica para hacer teología. "Sensación" en el sentido de una "pía auto-consciencia" del limitado hombre "sintiendo absoluta dependencia" del Otro que no es limitado. De acuerdo a Schleiermacher esta intuición religiosa, profundamente anidada, es un fenómeno universal. Todos los hombres participan en un búsqueda común de Dios, a la que cada comunidad lega sus propias y únicas experiencias espirituales. El cristianismo, sin embargo, representa la etapa más alta en el desarrollo de las aspiraciones éticas de la humanidad. Como tal merece la suscripción de toda persona racionalmente moral. Conforme a ello, interpretó al Antiguo Testamento como el registro de la comunión de Israel con Jehová, y al Nuevo Testamento como elogios a Jesús de parte de sus primeros discípulos. Siguiendo estos lineamientos Schleiermacher desarrolló una apología reconstruida para el cristianismo, tal como está reflejada en su bien conocido y ferviente discurso a la gente de su era: *Sobre Religión: Discurso a sus Desdeñadores Culturales.*

Schleiermacher creía haber ofrecido terreno nuevo para construir una teología cristiana. Sin embargo, su enfoque estaba tan centrado en el hombre y era tan subjetivista como el de Kant. Sin embargo, fiel a Kant, Schleiermacher se rehusó a justificarlo sobre la base de la argumentación racional. Más bien apeló a los fenómenos de la experiencia religiosa. El resultado fue fe cristiana arraigada en sensaciones espirituales finamente armonizadas. La tarea de la teología consiste en ofrecer una exposición sistemática de este *Gefühl* universal. Su base de apoyo es el estudio científico del fenómeno de las religiones humanas, que luego sirve como prolegómena para el estudio de la religión cristiana.

II. 17. "Padre de la Iglesia" del Siglo Veinte

Contra este telón de fondo no es difícil entender por qué alrededor de 1920 la naciente teología de Karl Barth (1886-1968) cayera como una

bomba en la plaza de juegos de los teólogos. Barth fue educado para el ministerio a los pies de algunos de los mejores exponentes de la teología liberalista de Schleiermacher, vigente en el siglo diecinueve. Entregado a ella comenzó en 1911 su carrera de predicación en la pequeña ciudad de Safenwil de su Suiza natal. Sin embargo, durante los años agonizantes de la Primera Guerra Mundial comprendió la bancarrota espiritual del liberalismo clásico. El problema que lo atormentaba era el sermón semanal. Durante los años de crisis de 1914-1917 Barth descubrió la impotencia del liberalismo para proclamar un mensaje significativo para un mundo sumido en problemas. Desesperadamente buscó un nuevo camino. De estas luchas espirituales surgieron sus primeras publicaciones; su *Roemerbrief -Carta a los Romanos-* (1919,1921; traducida al inglés como *Epistle to the Romans* en 1950), y su *Teología de la Palabra de Dios* (1922). Un mundo necesitado respondió rápidamente a esta nueva dirección en la teología. Barth explica con sencillez este "abrirse camino," negando méritos propios: "Subiendo la escalera de la torre de la iglesia durante una tormenta, resbalé. Al tambalear, mis brazos batiendo alrededor buscaban algún sostén para evitar la caída. De pronto así la soga de la campana. Colgado de ella entre vida y muerte, la campana comenzó a tañer, y siguió tañendo hasta que la gente vino corriendo para ver qué estaba pasando."

Esta explicación anecdótica refleja cierta disposición, de la postguerra, para una nueva iniciativa teológica. También ayuda a comprender el sostenido esfuerzo de Barth por producir una reversión en el camino de la teología. Como alternativa tanto para el tomismo como el liberalismo apeló a las ideas de la Reforma, tratando de actualizarlas para nuestros tiempos ofreciendo lo que consideró una reinterpretación para el Siglo XX de la teología de Calvino. A partir de allí Barth desató sobre el mundo una verdadera avalancha de literatura teológica. Su máxima expresión es su voluminosa *Dogmática de la Iglesia*. Como ocurre con cada gran pensador, aparentemente aquí también es posible hablar de un Barth temprano y otro tardío. Sin embargo, tomado en su totalidad, su teología recibe diversos nombres, "teología de crisis," "teología dialéctica," "teología neo-ortodoxa," incluso "teología neo-modernista" (Cornelius Van Til). Cualquiera sea el rótulo, la prolífica obra de Barth se presenta como un ataque frontal tanto a la escolástica medieval como a las tradiciones liberales. Barth sostuvo que estructuralmente ambas son culpables de la misma herejía. Ambos aceptan alguna forma de base filosófica para la doctrina cristiana, sea esta la razón o el sentir. Ambas son igualmente inaceptables. Porque ambas asumen que en el mundo de la realidad histórica y de la experiencia humana existe algún tipo de jerarquía continua del ser (*analogia entis*) que se extiende desde

el hombre hacia Dios y que ofrece un punto de contacto para la fe cristiana. Por eso, el error común de ambas, sostiene Barth, es la falsa noción que tienen de las posibilidades de proveer algún tipo de prolegómena como subestructura para la dogmática cristiana. En el fondo ambas abrazan equivocadamente alguna noción de revelación natural o general. Entonces, sobre esta base, se construye una teología natural que socava la teología propiamente dicha. Barth intenta romper decisivamente con esta línea tradicional de razonamiento. Por eso rechaza de plano cualquier tipo de papel positivo para la filosofía en el cumplimiento con nuestro llamamiento teológico. Porque la misma naturaleza de la filosofía milita contra una auténtica teología cristiana. En esencia es antagónica a la teología cristiana. La idea en sí de una filosofía cristiana es una contradicción de términos. (De paso cabe hacer la pregunta si en realidad Barth no está más profundamente endeudado con la filosofía, particularmente con la filosofía existencial de la línea de Kierkegaard, de lo que él estaría dispuesto a admitir. ¿Acaso es posible hacer teología aparte de la reflexión filosófica?).

Luego Barth repudia las presupuestos tanto del escolasticismo como del liberalismo, y lo hace por motivos básicamente metodológicos. Sostiene que en su prolegómena el primero presupone una base racional para la fe cristiana, el segundo, una base experimental. Ambos nacen de una subjetividad humana. Ambos violan el carácter diferente de Dios, la revelación y la fe. Ambos tratan de iluminar una senda desde el hombre hasta Dios. Ambos están arraigados en la potencialidad humana. Ambos hacen teología *von unten*.

En su intento de torcer el rumbo, Barth hizo un cambio radical hacia el "otro lado." Rechazando todo enfoque inmanentista de la teología, permite que todo el énfasis caiga sobre la absoluta trascendencia de Dios. Dios es el "totalmente Otro." Si las teologías pasadas habían mostrado la tendencia de traer las normas abajo, introducirlas al hombre y a su mundo, Barth estaba determinado a ubicar la norma sobre, y más allá, del hombre, solamente en Dios. Dentro del marco de la antigua problemática planteada por los dos factores Dios /hombre, y que Barth acepta, ahora pareciera que, así como otras teologías modernas sobrecargaron el circuito humano, la teología de Barth sobrecarga el circuito divino. De ambas formas, el mensaje bíblico entra en corte circuito y terminamos quemando nuestros fusibles teológicos.

En vez de hacer teología *von unten*, Barth insiste en hacerla *von oben*. Este cambio radical en la metodología referido a la dirección y al movimiento del pensamiento teológico ayuda a dar cuentas del papel preponderante de Barth en la redacción de la Declaración de Barmen (1934). Los "cristianos germanos" que vivían bajo el Tercer Reich de Hitler, estaban sucumbiendo, en la perspectiva de Barth, a la tentación

de hacer una coalición con la fe cristiana y la religión del nacionalismo social. Pero la verdadera fe, insistía Barth, es una cosa; religión humana, otra. Las dos no pueden mezclarse nunca. Aquello que es de arriba no puede ser encarnado en lo que es de abajo –tanto más en este caso, tratándose de una forma moderna de paganismo. La resuelta posición de Barth sobre este asunto resultó en su deportación de Alemania de regreso a su Suiza natal.

En la dogmática cristiana, según Barth, la corriente de pensamiento tiene que ser exclusivamente *von oben*. Tiene que estar totalmente abierta a lo que es de más allá. Tiene que comenzar con y con su revelación en Jesucristo. Tiene que apoyarse en su propio suelo, no en alguna base extraña, tal como la filosofía racional, teología natural o una apologética experimental. La fe cristiana tiene que comenzar con ella misma. No existe una prolegómena para la dogmática cristiana. Más bien tiene que honrar a los antiguos adagios: *credimus ut intelligamus* ("creemos para que podamos conocer" -Agustín) y *fides quaerens intellectum* ("entendimiento que busca fe" - Anselmo). Por eso todo basamento preteológico es contrabando. La prolegómena no puede consistir de una palabra *vorauf* ("de antemano"). En el mejor de los casos es una palabra *zuerst* ("para comenzar"). Rechazando toda apologética racional, teología natural, fenómenos religiosos, reflexión experimental, basamentos filosóficos, o cualquier tipo de enfoque introductorio a la teología, la dogmática cristiana tiene que pararse, conforme a Barth, en sus propios pies, ser fiel únicamente a ella misma, y comenzar con sus propios puntos de partida.

Esta partida radicalmente nueva también ayuda a comprender la amarga controversia de Barth con quien había sido su colega, Emil Brunner (1889-1966) controversia que condujo a su mutuo y prolongado distanciamiento. El conflicto entre el "elefante" y la "ballena" -descripciones que la teología moderna usa para estas dos figuras gigantes se centraba precisamente en estos asuntos. Anteriormente Barth había recomendado a Brunner como el "primer hombre que escribe [en 1924] contra Schleiermacher, con premisas totalmente diferentes, realmente libres de él," agregando el comentario crítico "(¡incluso si tal vez solo estaban relativamente libre de él!)." Pero en 1930 estos dos grandes teólogos se enredaron en un amargo conflicto, y, como resultado, durante tres décadas transitaron caminos diferentes.

Tanto Barth como Brunner concordaban en que la teología tiene que conceder a la iniciativa divina la prioridad en la doctrina cristiana. Sin embargo, para Barth esta soberanía divina era absoluta y exclusiva; en cambio, para Brunner lo era relativamente. La teología de Brunner admitía algún reconocimiento del carácter humano de nuestras res-

puestas a la revelación general como una base de nuestra receptividad hacia la revelación salvadora. Ofrecía su polémica apología como una forma de prolegómena a la dogmática. Conforme a ello afirmaba que el hombre al menos es capaz de formular las preguntas a las que la revelación ofrece su respuesta. A Barth esto le parecía abrir nuevamente la puerta a la teología natural como base para la dogmática cristiana. Significaba volver a las "ollas con carne en Egipto" (teología tradicional) después de haber cruzado a la "tierra prometida" (teología neo-ortodoxa). Para cambiar la analogía, ambos concordaron en que el "relámpago" de la revelación divina desciende directa y decisivamente del otro lado, cargado de una verticalidad radical. Pero Brunner sostenía que de nuestro lado hay "pararrayos" para recibir el mensaje divino. La respuesta de Barth era que el relámpago lleva consigo los propios pararrayos. De nuestro lado no hay punto de contacto. Tenemos que esperar todo de parte de Dios. El crea su propia arena de confrontación y encuentro. Esta "apertura" tiene que seguir siendo siempre el singular y único punto de partida para la teología cristiana. Ninguna prolegómena lo puede preceder. Si de todos modos se va a dar un lugar a la prolegómena dentro de la teología, ella tiene que ser nada más que las primeras palabras de la teología sobre sí misma.

El enfoque de Barth representa un necesario correctivo para las teologías tradicionales, dirigido a tipos de prolegómena tradicionalistas y experimentalistas que cumplían una función preliminar en poner los fundamentos para la dogmática cristiana. Fue una reacción saludable. Pero las reacciones pocas veces son una resolución auténtica o decisiva. Barth advirtió correctamente que la relación tradicional entre filosofía y teología, entre prolegómena y dogmática encerraba una disyunción entre las dos que hacía de la revelación una fuente independiente de conocimiento conduciendo así a la teología natural. Al mismo tiempo no lograba hacer justicia a la realidad plena de la revelación especial. Sin embargo, el correctivo reaccionario de Barth es en sí mismo igualmente inaceptable. Para limpiar la cubierta de problemáticas antiguas, arrojó por la borda la histórica doctrina cristiana de la revelación general. Y, siguiendo las demandas de la consistencia, las Escrituras también fueron reducidas de su estado tradicional como revelación especial ("un papa de papel" la llamaba Barth) a su función de testigo primario de la revelación. Porque la revelación, en sí misma es, por definición, solamente y siempre un acto personal de Dios que se revela a sí mismo. Esto fue efectuado exclusiva y plenamente en Jesucristo. Con esto Barth introdujo su cristomonismo.

La teología reformada tiene que ser sensible a los saludables correctivos en la dogmática de Barth. Sin embargo, no tiene necesidad de

seguirlo en su repudio de toda forma de prolegómena. Puede aprender de Barth y todavía recorrer un camino mejor, si está dispuesta a reconocer que la prolegómena es parte completamente integral de la teología como un todo, que la fe es el punto de partida común tanto para la prolegómena como para la dogmática, que la revelación creacional no implica teología natural, y que las antiguas dicotomías de naturaleza/gracia y razón/fe no son normativas para definir la relación entre prolegómena y dogmática.

Un último punto: Barth rechaza las dicotomías tradicionales entre prolegómena y dogmática sin rechazar las antinomias básicas que las sustentan. Esto resulta evidente de la estructura fundamental de su teología como un todo. La manera de mantener unidas en tensión dialéctica eternidad y tiempo, superhistoria e historia ordinaria, es reminescente de esquemas más antiguos de gracia/naturaleza. Pero en Barth, a pesar de sus objeciones, esta relación entre dichas antinomias es coloreada por la influencia de los pensamiento filosóficos, primero del voluntarista (William de Occam [anterior a Barth]) y más tarde del existencialista (Kierkegaard). Por eso su formulación de esta machacante problemática es más dinámica y más cargada de acción, menos rígida y menos predecible que las formas estáticas que normalmente tenían en teologías anteriores. Momentáneos destellos de repentina e incontrolable intervención desde el más allá en nuestra normalmente ordinaria manera de vivir, crean una capa de gracia en forma de esporádicos encuentros divino-humanos dentro de este mundo natural, encuentros que lo juzgan y justifican, pero sin alterar básicamente o renovar su dirección espiritual. Así que, a pesar de su crítica radical de los anteriores patrones dualistas de pensamiento, Barth fue incapaz de escapar a la trampa en que habían caído los otros. Al igual que los otros fijó su residencia en la misma antigua casa de dos niveles, solamente que hizo algunos ajustes mayores en ella, reordenando drásticamente el moblaje y alterando el flujo de su tráfico.

II. 18. Figura de Transición

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) es una crucial figura de transición en el movimiento iniciado en el Esclarecimiento y que en forma creciente se está desarrollando en nuestros tiempos, es decir, el movimiento de los antiguos dualismos hacia los más recientes monismos. A pesar de la insistencia de cristianos evangélicos en Norte América de aceptar la hospitalidad de ellos (1939), evitando el inminente estallido de la guerra en Europa, y continuar su teología a una distancia segura en el nuevo mundo, Bonhoeffer fue obligado por su conciencia a regresar a Alemania.

La paz interior solo retornó después de abordar el barco de regreso a Alemania. Allí se unió al movimiento de resistencia. Llegó a ser un participante activo del movimiento subterráneo, de un seminario clandestino, del atentado contra la vida de Hitler, por el cual finalmente sufrió la muerte de mártir.

Como temprano discípulo de Barth, Bonhoeffer descubrió que la teología de su maestro paralizaba los esfuerzos cristianos por renovar la cultura. El concepto de gracia de Barth meramente atraviesa o despide la naturaleza, pero no la reencamina o transforma en obediencia a Dios. Llama a los cristianos a orar por el cambio y a testificar contra el mal, pero no ofrece incentivo a la acción cristiana por parte de la sociedad, con el propósito de restaurar el orden público para conformarlo más a la voluntad de Dios. El de Barth "totalmente Otro" en realidad nunca llega a ser un socio activo en un programa con estrategias de reforma. Bonhoeffer también descubrió que su herencia del pietismo luterano (evangelio para la iglesia, ley para el mundo) en este punto también le fracasaba. Conducía al retiro, a la atmósfera de adoración del santuario carente de un poder para ser llevado a las luchas existenciales que la iglesia confesante de Alemania encaraba en ese tiempo. Esta es "gracia barata."

Los esquemas tradicionales gracia-contra-naturaleza y gracia-sobre-naturaleza demostraron ser impotentes. El poder de la gracia divina, concluyó Bonhoeffer, tiene que ser experimentado precisamente en, debajo y con la vida terrenal de la humanidad en términos de pan y manteca en el cruce mismo de los caminos de los asuntos seculares. Por eso abogó por un "cristianismo mundano." Habló de "Dios en medio de" y "Cristo en el centro de" la realidad. En Cristo entró al mundo permitiendo que lo sujeten a la cruz. Es precisamente por esta impotencia que resulta del auto-sacrificio de Dios que él sale a conquistar a la humanidad. Cristo es el Hombre para otros. En él se pierde a sí mismo en el mundo. "Ante Dios, y con Dios, vivimos sin Dios" (*Cartas y Papeles de la Prisión*, pg. 360). Tratando de librarse del estrangulamiento de los antiguos esquemas de naturaleza/gracia, en efecto -aquí estamos limitados a hacer educadas suposiciones, puesto que su prematura muerte dejó a la teología de Bonhoeffer en un estado inconcluso, dando lugar a una variedad de interpretaciones conflictuantes y a usos contradictorios de su obra- Bonhoeffer hace que la gracia colapse cayendo al interior de la naturaleza, y con ello, aparentemente, abre la puerta a la posibilidad de un colapso de lo trascendente de modo que caiga dentro de la realidad. De esta manera su teología otorga, aparentemente sin intención alguna, ímpetu al surgimiento de las diversas teologías monistas y de procesos que han nacido en las décadas posteriores a la

Segunda Guerra Mundial.

II. 19. Resumen

A lo largo de los diversos actos de este drama histórico- teológico en desarrollo, que hemos dejado pasar ante nosotros en un apresurado repaso, un solo conjunto de temas, agudamente enfocados, se repite una y otra vez, es decir, los temas de filosofía/teología, razón/fe, prolegómena/ dogmática, naturaleza/gracia, teología natural/teología propiamente dicha. Con ello nos confronta la urgente necesidad de escoger entre una normativa simple o una dual. En conclusión, miremos ahora el impacto de este problema sobre las formas corrientes de hacer teología reformada en el servicio de la comunidad cristiana.

II. 20. Más Cerca de Casa

Alrededor de los comienzos de este siglo surgió una disputa entre la Escuela de Princeton de apologética y la teología de Kuyper y Bavinck en la Universidad Libre de Amsterdam. Una vez más se trataba de la relación entre razón y fe, y con ello el papel de la prolegómena en la teología. La posición de Princeton representa una forma de racionalismo; la posición de Amsterdam ha sido llamada fideismo. De acuerdo a la primera, según es expresada por Benjamín B. Warfield (1851-1921), la apologética es la esencia misma de la prolegómena. Su tarea es poner fundamentos a la tarea de la dogmática. Por medio de una reflexión racional "objetiva," con apelación a leyes lógicas de validez universal, y suspensión de los propios compromisos con la fe, o al menos con una inhibición momentánea por el bien del argumento, el teólogo reformado actuando como apologista tiene que establecer anticipadamente en su prolegómena los principios básicos de la teología sistemática que va a desarrollar. Esta carga probatoria rige para temas doctrinales tales como la realidad de Dios, la revelación, el hombre como quien responde a la Palabra de Dios.

Explicando la posición de Amsterdam, Kuyper criticó la apologética de Princeton como un ejemplo más de teología natural basada en un concepto equivocado de razón natural. Minimiza el efecto radical de la caída y no hace plena justicia al poder renovador de la obra redentora de Dios en Cristo. Pasa por alto la línea espiritual de demarcación entre fe e incredulidad, entre el estado del hombre caído y el del regenerado. Con ello elimina o al menos empaña la antítesis entre "dos clases de personas" y, consecuentemente, entre "dos clases de ciencia." Según Kuyper, la prolegómena, como toda teología, no puede proceder de otro

punto de partida que no sea la sola fe. En vez de ver en una razonada apologética el fundamento para la estructura total de la teología, le asignó una de las habitaciones laterales en la casa teológica. La consideró un paso al costado de la teología propiamente dicha, subordinándola a la tarea de la teología como un todo. Es una explicación focalizada y especializada de la teología cristiana en confrontación con sus críticos. Warfield respondió que si la apologética va a ser reducida a un mero apéndice de la teología sistemática, entonces, concluida la exposición positiva de la doctrina reformada, bien cabe plantear la pregunta si por acaso todas esas enseñanzas, al fin de cuentas no son mera "fantasía" en vez de "hechos" firmes.

Aquí también queda claro que estamos confrontados con formas profundamente diferentes de enfocar la teología. Las diferencias aquí son básicamente similares a las que encontramos a lo largo de la historia de dos mil años de teología cristiana. Solamente que en este caso tienen su expresión dentro de la corriente principal del pensamiento calvinista, enfrentando a la tradición reformada holandesa con la presbiteriana escocesa. Los temas en cuestión van mucho más allá de la ubicación asignada a la apologética, es decir, si ubicarla antes o después o dentro del cuerpo de la dogmática reformada. En el fondo, la disputa toca directamente la naturaleza misma de la prolegómena.

En el presente proyecto renovador de la dogmática reformada voy a proceder asumiendo que la perspectiva de Kuyper sobre este tema es básicamente correcta. Consecuentemente, la prolegómena realmente es introductoria, pero no en el sentido de que uno pueda pasar por ella y luego dejarla atrás. No es una subestructura racionalmente argumentada que sostiene a la superestructura teológica calificada por la fe. Su tarea no es justificar la dogmática desde afuera, sino iniciar una explicación de ella desde el interior de la propia tradición. Por eso la prolegómena es parte integral del resto de la dogmática al considerar que una respuesta creyente a la Palabra de Dios es su continuo punto de partida. Ella también está arraigada en una cosmovisión bíblica. Cuando se la somete a un mayor desarrollo teorético adquiere el contorno y la forma de una filosofía cristiana. La teología necesita esa clase de marco de referencia teórico, y la tarea de la filosofía cristiana es, precisamente, ofrecer ese tipo de cuadro total. Por eso, al avanzar, voy a delinear los contornos básicos de dicha filosofía cristiana como puerta teorética y como la perspectiva de contexto para entrar y hacer dogmática reformada. En este sentido la tarea es poner fundamentos. La filosofía cristiana sirve para clarificar las presuposiciones subyacentes a la dogmática, su paradigma aceptado de la realidad creada, su método teológico y su hermenéutica, sus puntos de referencia normativos, y sus conceptos básicos. Propongo a éste como el servicio más auténtico, positivo, y útil que una prolegómena puede prestar.

Capítulo III

Dilemas Contemporáneos

III. 1. Primeras Cosas/Ultimas Cosas

Muéstrame tu prolegómena y yo puedo predecir el resto de tu teología. Esta es una tesis defendible, asumiendo, por supuesto, una medida razonable de consistencia. Tan estrecha es la conexión entre "primeras cosas" y "últimas cosas." Esto ayuda a explicar la renovada atención que actualmente se presta a los asuntos de la prolegómena en su significado de largo alcance. Cada vez se comprende más que los puntos de partida fundamentales son de enorme importancia en determinar la forma total de la dogmática. Si la protología ataca a ciegas, finalmente también sufre la escatología, como también toda la doctrina intermedia.

Por eso, en la dogmática reformada, las "primeras cosas" tienen que recibir una alta prioridad. Conforme a ello, la "primera palabra" (protología), "las cosas que tienen que ser dichas de antemano" (prolegómena) tienen que estar ancladas en la 'primera Palabra" de Dios dada al mundo con la creación. Separar la prolegómena de su base creacional significa que la redención, como la restauración de la creación caída, quedan colgadas en el aire. Entonces la prometida consumación de todas las cosas en un mundo renovado queda reducida a una meta idealizada, vacía, que nos hace señas a proseguir a un futuro tan nebuloso como las versiones de un "dulce adiós, adiós" ubicado "allende del horizonte azul" en alguna "hermosa isla de no sé donde." Si se permite que los fundamentos bíblicos de la creación se desmoronen, tarde o temprano también caerá toda la casa de la dogmática reformada como cae un puente de naipes.

III. 2. Normativa Dual

El repaso histórico-teológico esbozado en el capítulo anterior demuestra el apretado estrangulamiento que las formas duales de pensamiento (Dios y hombre, con nada entre medio) han ejercido sobre la mayoría de las tradiciones cristianas occidentales. Esta visión tozudamente persistente nos sigue sometiendo hasta ahora. En el fondo plantea el tema de

la normativa: ¿Adónde debemos situar la norma para hacer teología? ¿En Diosy/o el hombre? ¿En el reino de la gracia y/o en el de la naturaleza? ¿En lo "sagrado" y/o en lo "secular"? Los orígenes de este problema pueden ser trazados hasta la influencia de la filosofía griega sobre los primeros padres de la iglesia en el Siglo II. De ella nos ocuparemos ahora en sus formas más contemporáneas.

III. 3. Mundo sin Dios; Dios sin Mundo

Es la definición que Kant dio al antiguo problema la que controla la mayor parte del pensamiento moderno. Pocos teólogos han triunfado en extraerse a sí mismos de este dilema tal como es expuesto en su *Conflicto de Facultades.* Kant establece su caso en términos más o menos similares a éstos: Solamente hay dos universos de discurso racional, el de la razón pura (ciencia) y el de la razón práctica (religión entendida como moralidad). Por eso, Dios y la teología, como estudio de las cosas de Dios, tienen que pertenecer a uno de los dos reinos. Si se considera a Dios como perteneciente al mundo de factualidad verificable, entonces no es el Dios de la fe cristiana. Porque, como espíritu no está sujeto a la investi-gación empírica. Si, por otra parte, concebimos a como existiendo fuera de este mundo de la realidad científica, entonces tampoco, obvio es, puede ser objeto de la reflexión teórica. Dios pertenece al reino de las causas. Esta es la perplejidad de la teología moderna.

Kant decide claramente por la segunda opción de este dilema. Consecuentemente Dios es visto como un postulado ético del hombre que razona, como el punto de referencia para valores morales. Puesto que su existencia es "sobrenatural" no tiene lugar en el orden natural, racional. Por eso, el mundo es sin Dios, y Dios sin mundo. De esta manera Kant intenta salvar un lugar para la religión. Dios, fe, Escrituras, teología y cosas por el estilo, todos tienen solamente un estado hipotético. No son racionalmente demostrables, puesto que están fuera del reino de la percepción sensorial y por eso más allá de la verificación científica. Solamente poseen un estado de "como si," es decir, debemos actuar "como si" los objetos de la reflexión religioso-teológica estuviesen racionalmente establecidos, y por eso "como si" los imperativos morales tuviesen la fuerza mandatoria de la sanción divina.

De esta manera, tanto la teología en general y la dogmática en particular, son sublimados y llevados a un reino etéreo más allá del reino secular. De igual manera, la prolegómena, entendida tradicionalmente como una forma puramente razonada de enfocar la dogmática propiamente dicha, resulta insostenible. Porque en la visión de Kant, solamente existe una vía "práctica" que va del mundo de los fenómenos

a Dios, de la ciencia a la teología. La reformulación dualista que Kant ofrece del problema tradicional filosofía/teología, prolegómena/dogmática sigue siendo el telón de fondo para todo teologizar moderno.

III. 4. Acomodamiento

El período moderno, referido a la teología, ha visto muchas variaciones sobre este dilema kantiano. Sin embargo, pocos teólogos fueron capaces de romper con este patrón básico y lanzar un comienzo radicalmente nuevo. Aceptando sus subsumpciones, las vías posibles de relacionar las dos mitades del mundo teórico de Kant, realmente son muy limitadas. Vienen a la mente los siguientes modelos posibles.

Primero, el *acomodamiento*. El enfoque más prevaleciente fue revisar el paradigma kantiano en un intento por hacerlo más aceptable a las sensibilidades cristianas. Tratando de salvar la distancia entre el concepto duro que Kant tiene de la ciencia y su concepto blando de la religión, los teólogos trataron de forjar un sitio más firme para la fe en la prolegómena razonada y la dogmática propiamente dicha. Este método es epitomizado en Schleiermacher y sus discípulos. Básicamente trataban de abrir una senda desde el mundo a Dios. Aceptaban la discontinuidad kantiana entre estos dos universos del discurso. Al mismo tiempo desarrollaron una variedad de argumentos para recobrar cierta continuidad. La teología tradicional católico-romana apela a la *analogia entis* en apoyo a este movimiento ascendente. Sin embargo, la mayoría de los teólogos modernos rechazan la ontología implícita en este enfoque. En cambio recurrieron a metodologías más existencialistas, desarrolladas por disciplinas tales como filosofía de la religión, antropología cultural, criticismo histórico, fenomenología, y ciencia positivista. Estos enfoques han resultado, prácticamente sin excepción, en actos de un equilibrio muy tenue, con escaso consenso entre sus adherentes. Por eso no sorprende que algunos acomodistas sigan fielmente la línea dualista de Kant. Otros explotan los potenciales monistas de su sistema de pensamientos. Otros incluso recurren a una combinación de ambos, tendiendo hacia una síntesis, ya sea en forma de una relación complementaria o de una dialéctica entre ciencia y religión.

III. 5. Confrontación

El segundo modelo más importante es el de *confrontación*. Sus principales exponentes son Barth, Brunner y otros representantes de la teología neo-ortodoxa. A pesar del repetido repudio que Barth expresa hacia la filosofía, su teología también encierra la fuerte influencia de fondo de

los patrones de pensamiento kantiano, filtrados a través de las categorías de filosofía existencial. Porque la perspectiva bi-factor también es cercana al corazón de su dogmática. Solamente que él toma una ruta diametralmente opuesta a la de Schleiermacher. En vez de construir puentes desde el hombre hacia Dios, como en Schleiermacher, Barth sitúa un abismo infinito, infranqueable, entre ellos. No hay escalera para subir desde la experiencia humana a lo divino arriba. Es como si Dios subiera detrás suyo todas las escaleras que van al cielo. Por eso, Dios y el mundo están en relación de confrontación. Dios es el "totalmente Otro." El mundo es el "país lejano" al que envía a su Hijo. Cristo es el único punto de contacto, la única Palabra de Dios para el mundo, el único puente, la única escalera. Todo movimiento proviene del otro lado. La revelación, fe, proclamación y la iglesia son todos productos de la exclusiva iniciativa divina. Por eso la teología no es en ningún sentido desde abajo, sino únicamente desde arriba. La posición de Barth no tiene lugar para la prolegómena en el sentido de un enfoque razonado hacia la dogmática cristiana o dentro de ella.

III. 6. Desarrollos Complejos

El exclusivismo de Barth está en agudo contraste con el inclusivismo de la tradición de Schleiermacher. Juntos representan los dos modelos teológicos dominantes, aunque antagónicos, de nuestros tiempos. Las raíces de ambos se remontan a Kant. Consecuentemente casi todos los teólogos modernos, caminan en la sombra de este gigante del siglo dieciocho. A lo largo del siglo diecinueve, y en gran parte del siglo veinte, todo el campo de la teología fue dominado por Schleiermacher como trasmisor del pensamiento kantiano. Como dijo Barth: "El primer lugar en la historia de la teología de los tiempos más recientes, pertenece, y siempre pertenecerá, a Schleiermacher, y no tiene rival . . . " Lo que Schleiermacher dice de Federico el Grande, afirma Barth, también puede ser dicho de Schleiermacher mismo: "No estableció una escuela, sino una era." Sin embargo, durante nuestro siglo, Barth y su corte salen a revertir la corriente.

Pero ahora, y mayormente desde mediados del siglo, parecería que el interludio barthiano ha pasado. Siguiendo la prevaleciente acción de la neo-ortodoxia, se evidencia el avance de la marcha de las metodologías de Schleiermacher en el resurgimiento de la clásica teología liberal en forma de teologías contemporáneas seculares, que ahora siguen los moldes monistas de las teologías de proceso. En vez de que la prolegómena ponga un fundamento para la dogmática, abriéndose camino "ascendente" hacia Dios, trata de hacerlo abriéndose camino hacia "atrás,"

hacia Dios Dios como algún indefinible punto de partida en el proceso histórico, o hacia "adentro," hacia como la "Base del Ser," o hacia "adelante" hacia como la meta futura de la historia. Los potenciales teóricos de este desarrollo muy complejo con su cacofonía de sonidos teológicos, todavía están profundamente arraigados en los patrones de pensamiento decisivamente formativos de la filosofía kantiana.

III. 7. Teología "Desde Abajo"

Como hemos notado, el patrón básico de la teología de Schleiermacher es recurrente en una variedad de formas. Por lo tanto merece un estudio mayor. En su obra *Fe Cristiana*, Schleiermacher honra el dogma kantiano que coloca a fuera del mundo racional de la reflexión teórica. ¿Entonces, sobre qué base se puede hablar todavía, significativamente, de Dios? La respuesta de Schleiermacher es que puede ser conocido por la reflexión en las experiencias religiosas de la raza humana. En todos los hombres hay cierta "sensación de absoluta dependencia," un sentimiento de "pía auto-consciencia." Procediendo sobre esta convicción Schleiermacher analiza el fenómeno religioso universal. Mediante un estudio comparativo de las religiones del mundo, Schleiermacher trata de establecer un cierto orden ascendente de experiencias religiosas. Mientras otras religiones adhieren a la idea de salvación, el cristianismo ofrece al mundo un "Salvador."

Quienes se ven a sí mismos con un concepto dualista de la realidad, y se rehusan a aceptar la revelación como punto de partida y norma centralizadora para la teología, no tienen más alternativa que aceptar alguna versión de este enfoque. Aunque cargado de contradicciones internas, y hostigado por horrendos problemas, en un mundo secularizado este método sigue ejerciendo un poder magnéticamente atractivo. En él la prolegómena juega un rol, si no indispensable, al menos crucial. Su tarea es proveer un fundamento racional para la dogmática cristiana. Sin embargo, los fenómenos a mano son incapaces de sostener una evidencia con el peso necesario. Además su método positivista carece del criterio adecuado para justificar su valoración de la religiosidad humana. Obviamente, su intención es escapar a la férrea lógica del dilema kantiano argumentando que si Dios ha de ser Dios, no puede ser parte de nuestro mundo de experiencias ni un objeto de reflexión teórica. Sin embargo, al final de cuentas, Schleiermacher se unió a Kant apoyando su caso en una línea de razonamiento igualmente humanista, aunque diferente. El también transfirió la norma para la teología desde el lado de Dios, al lado del hombre. La respuesta humana se convirtió en normativa para la dogmática. Esto nos deja con una base esencialmente no

revelacional para la religión. Al definir el "sentimiento religioso" como naturalmente presente en la conciencia humana, Schleiermacher abre las compuertas a la primacía y autonomía de la experiencia humana. Su "sentimiento de absoluta dependencia" reemplaza la doctrina bíblica de la creación. Como resultado tenemos, en lugar de una teología, una forma de antropología. El método teológico de Schleiermacher cae o permanece con el hecho de asumir una continuidad ilesa entre las religiones del mundo y la fe cristiana, que permita compararlas como puntos móviles en un mismo espectro, sin roturas sustanciales entre ellas.

Sin embargo, al fin, en la segunda edición de su *Fe Cristiana*, Schleiermacher altera abrupta y sustancialmente, este ideal uniforme. Su síntesis comienza a desmoronarse. Concede que "fuer die christliche Glaubenslehre ist die Darstellung zugleich die Begruendung" (11.5), es decir, la exposición misma de la doctrina es su propio fundamento. Por lo tanto no necesita la extensa fundamentación religioso-fenomenológica en la que tanto esfuerzo había invertido. Esta concesión tardía hubiera necesitado cambios drásticos en la totalidad de su enfoque teológico si hubiera regresado y revisado su dogmática a la luz de ella. Pero allí permanece como una notoria inconsistencia, una contradicción interna, irresoluta. Schleiermacher había comenzado a cambiar su propio método.

III. 8. Teología "Desde Arriba"

El método teológico de Barth, junto al de Schleiermacher, es tan exhorbitantemente importante, que también requiere un énfasis adicional y un comentario crítico. Su "rompimiento" representa el alejamiento más radical de la modernidad respecto del enfoque de Schleiermacher. Sin embargo, como la mayoría de los otros, Barth no tuvo éxito en sacudir de sí la problemática kantiana. Incluso se puede argumentar que la acentuó por su énfasis en el carácter absolutamente otro de Dios. Sin embargo, al hacerlo de esa manera Barth logró, a su propia y única manera, cambiar el centro de gravedad en la teología desde el polo histórico de Schleiermacher, a su propio polo supra-histórico, del "subjetivismo" al "objetivismo," del hombre a Dios, de la religión humana a la revelación divina, de hacer teología *von unten* para hacerla *von oben*. Debido a que Barth ofrece una alternativa sustancial a las prevalecientes metodologías de la mayoría de las teologías modernas, sus conceptos siguen sirviendo como crucial caja de armonía para todas las tendencias mayores de la teología contemporánea. Positiva o negativamente, casi todos los principales teólogos se sienten compelidos ahora a definir su posición con relación a la de Barth.

Como hemos notado antes, eventualmente Schleiermacher concedió

que "Darstellung ist zugleich Begruendung." Esta idea era fundamentalmente ajena al sistema de pensamientos de Schleiermacher. Por eso fue incapaz de incorporarlo integralmente en su teología. Pero en esta referencia, hecha al pasar, al menos admite tácitamente que la doctrina cristiana es singularmente cristiana. Lo que está allí como una notable concesión por parte de Schleiermacher se convierte en el punto de partida mismo de Barth. Este sostiene que es imposible trazar una ruta desde la religión en general a la doctrina cristiana. Porque la teología cristiana es su propia justificación. Como su punto de partida tiene que tomar lo que es distintivamente Cristiano, es decir, la Palabra de Dios, el acto personal de Dios al revelarse en Jesucristo, la fe como don soberano de Dios y la iglesia como creación divina. Consecuentemente Barth rechaza tanto la idea modernista de prolegómena, arraigada en la potencialidad humana como la idea católico romana arraigada en una jerarquía del ser. La orientación de la teología puede y tiene que ser siempre desde arriba.

En lugar de la continuidad ilesa de Schleiermacher, Barth declara una discontinuidad radical. En vez de comenzar con el fenómeno universal de la religión, o con pruebas racionales de la existencia de Dios, o con las erísticas de Brunner (asumiendo puntos históricos de contacto para la revelación), o con las respuestas a la teología de Tillich (la filosofía formula las preguntas a las que la teología ofrece las respuestas), o con cualquier apología designada a vindicar anticipadamente la fe cristiana, en vez de comenzar con cualquiera de tales cosas, Barth afirma que la dogmática tiene que comenzar y terminar con aquello que es específicamente suyo propio. Por eso defiende estrictamente una teología de la Palabra de Dios. Consistentemente repudia todas las definiciones tradicionales de prolegómena. "El prefijo *pro* de prolegómena" afirma Barth "tiene que ser entendido en un sentido irreal, es decir, no trata con cosas que deben ser dichas de antemano (*vorher*), sino al comienzo (*zuerst*)" (*Dogmática de la Iglesia*, I/1). La norma para la teología es trascendente, no inmanente. La fe cristiana no encuentra puntos de contacto con nada que nos rodea. No tiene orientación horizontal; es radicalmente vertical en su orientación. Por eso sus contraseñas son "encuentro," no "evolución"; "Cristo," no "cultura"; "Dios-a-hombre," no "hombre-a-Dios"; "invasión del más allá," no una "escalera para subir"; "identidad del yo," no "solidaridad"; "confrontación," no "acomodamiento"; "carácter diferente," no "similitud"; "evento divino," no "logro humano." De esta manera Barth levantó una "muralla China" alrededor de la dogmática carente de portón prolegomenal para entrar o salir. Metodológicamente encerró a la teología cristiana en su propia casa. La única introducción posible a la dogmática es desde adentro del círculo cerrado

de la dogmática misma. Solamente el concreto hacer teología nos abre una entrada a ella. La prolegómena como modo de entrar a la dogmática está situada dentro de los mismos límites de la dogmática. Su punto de partida es la revelación; su meta es proclamación.

Barth aclara esto mediante el siguiente párrafo:

> Con el propósito de explicar la clase de conocimiento que se persigue en la dogmática, no podemos ubicarnos un tanto aparte o encima de esta forma de hacer dogmática. Tal ubicación, aparte o encima, solamente podría ser una ontología o antropología como ciencia básica de las posibilidades humanas, entre las que, en alguna parte se presta consideración a la fe y a la iglesia. Pero cualquier supuesta realidad de la iglesia en que la decisión del Señor de la iglesia ya es anticipada, solamente puede ser considerada como ese lugar aparte o encima. En ambos casos, es decir, tanto en la prolegómena modernista como católico romana, es posible conocer y decir anticipadamente, antes de embarcarse uno en la dogmática, cuál será el camino apropiado del conocimiento. La dogmática evangélica no puede proceder según esas líneas. Solamente puede aventurar embarcarse en su camino, y entonces en ése camino, admitiendo, quizá como tarea primordial, pero genuinamente en ése camino, el ocuparse de conocer la corrección del mismo. Sabe que no puede haber una entrada al círculo, cerrado en sí mismo, de este interés exterior, ya sea desde una posibilidad general humana o una realidad eclesiástica. Comprende que todo su conocimiento, incluso el de la corrección de su conocimiento, solamente puede ser un evento y por eso no puede ser garantizado como conocimiento correcto desde ningún sitio ajeno a, o encima de este evento. Entonces, bajo ninguna circunstancia puede comprender la explicación ofrecida en la prolegómena como un intento de asegurar tal garantía. Esta explicación solamente puede ser dada desde el interior, aunque esto sea al comienzo del trabajo dogmático carente de garantía desde ese punto aparte o encima. (*Dogmática de la Iglesia*, I/1)

En acuerdo con esto, Otto Weber dice que "el punto de partida de toda dogmática es dado implícitamente por su punto céntrico." Por eso no hay "una real prolegómena a la dogmática" (*Fundamentos de Dogmática*, Vol I, pg. 5).

Conforme a ello un entendimiento barthiano del objeto del estudio dogmático podría ser definido de la siguiente manera: La proclamación de la iglesia del Cristo de las escrituras tal como es expresado en los

dogmas de la fe cristiana. Al desempaquetar el significado de esta compacta definición, podemos acentuar los siguientes elementos incorporados a ella. "Iglesia," este es el locus de la dogmática; tiene que ser hecha adentro, para, y por la iglesia; de allí la *Dogmática de la Iglesia* de Barth. "Proclamación," viviendo, como vivimos "en medio de los tiempos," proclamación es una forma actual de la Palabra de Dios, un testigo secundario de ella. "Cristo," revelación que es siempre, y únicamente, un acto personal de intervención desde el más allá. Como conclusión obligada sigue el cristomonismo de Barth. "Escritura," el testigo primario de la Palabra de Dios en Cristo, la Biblia nos sirve como señalar hacia la revelación. "Dogmas," la teología de Barth dio renovado énfasis a la proposición de que las doctrinas históricas cristianas todavía son (después de la indiferencia doctrinal, típica del liberalismo) de inmensa importancia.

El último eslabón en la cadena formada por esta definición, plantea un punto interesante. En términos del método teológico, ¿está Barth haciendo una concesión mayor, igual que Schleiermacher, una concesión que pone en duda la posibilidad de mantener consistentemente el radicalismo del enfoque que él mismo ha escogido para la dogmática? "Dogma" conjura la idea de cierta tradición cristiana que proviene del pasado, cierta línea de continuidad histórica. Entonces, ¿es esto, después de todo, un factor horizontal que se adapta, o al menos atenúa los tonos, de su apelación a verticalidad radical? ¿Sirve el desarrollo del dogma dentro de la iglesia de todos los tiempos como forma barthiana de prolegómena incorporada al cuerpo de su dogmática? ¿Entonces, es el proceso histórico de la formación del dogma un vorher, implícito en la teología de Barth, aun cuando él no quiera concederle más que un estado de zuerst? Ciertamente parece funcionar como una forma de moverse desde afuera hacia el círculo interior de su teología de encuentro. Por eso somos llevados a preguntar si estructuralmente, en términos de su método teológico, la tradición dogmática tiene un papel prolegomenal en Barth, que a grandes rasgos sea análoga al estudio de religiones comparadas en Schleiermacher. Pareciera que el énfasis original de Barth en la discontinuidad (revelación aparte de la realidad histórica) es igualmente insostenible, como el énfasis original de Schleiermacher en la continuidad (experiencia religiosa humana, como camino para entrar a la revelación).

III. 9. Un Número Limitado de Opciones Viables

Vemos entonces, que la historia de la teología cristiana ofrece tres mode-

los básicos para la relación entre prolegómena y dogmática propiamente dicha. En primer lugar, está el modelo tradicional racionalista. Este enfoque mantuvo su dominio a lo largo de los primeros períodos medievales, penetrando hasta el período moderno. Sus principales exponentes pertenecían a las tradiciones católico romanas y al escolasticismo protestante. Levantó un fundamento para la dogmática apelando a la filosofía griega y a la teología natural, capitalizando las clásicas pruebas racionales para la existencia de Dios.

En la estela de la filosofía kantiana este método fue desacreditado, hasta caer en desuso. Bajo el impacto del Esclarecimiento, la forma racionalista de hacer prolegómena, perdió su poder de convencer a la mente moderna. Porque estos métodos racionalistas asumen implícitamente lo que presumiblemente quisieron probar, es decir, la fe cristiana. Puesto que el espíritu moderno de la secularidad ya no podía compartir estos presupuestos subyacentes, las conclusiones provenientes de ellas también dejaron de tener peso.

Por eso el Esclarecimiento generó un segundo tipo de prolegómena, cuyo principal arquitecto fue Schleiermacher. Este abandonó el método deductivo del modelo racional en favor de un enfoque más inductivo. Ello condujo al nacimiento de un método histórico. Semejante al que le precedió, este enfoque también trata de elaborar su camino ascendente desde el mundo hacia Dios. Sin embargo, basa su caso en argumentos existenciales, en experiencia humana, en un análisis del fenómeno religioso general, utilizando las herramientas de la ciencia positivista. Pero este método también sufrió erosión. La información que reunió demostró ser insuficiente para sostener el argumento. El creciente secularismo bloquea eficazmente toda ruta ascendente, hacia afuera, o hacia el más allá.

Ambos modelos, tanto el tradicional racionalista como el histórico moderno, operan dentro de la perspectiva de una teología bi-factor, es decir, y el hombre, y nada más. Ambos vén a la prolegómena como un movimiento desde el hombre hacia Dios. Metodológicamente ambos también presuponen que en la prolegómena los teólogos cristianos tienen que adoptar cierta disposición mental "pre-cristiana," cierta predisposición libre de prejuicios. Es preciso hacer un esfuerzo consciente para no mostrar prematuramente "la mano de uno." Por eso ambos concuerdan en que la dogmática requiere cierto tipo de introducción anticipada. Sin embargo, persisten las agudas diferencias en cuanto a su naturaleza precisa. Pero el impulso básico de hacer teología desde abajo sigue intacto.

El único modelo alternativo, sustancialmente diferente al de los otros dos, es el de Barth. El barrió al costado a ambos, tanto al modelo

medieval, basado ontológicamente en la *analogia entis*, como al modelo moderno, basado antropológicamente en un análisis de la experiencia religiosa. Después de Kant el modelo racionalista ha sido mayormente abandonado. Los dos principales contendientes por el dominio en las disputas contemporáneas sobre prolegómenos son, por lo tanto, Barth y Schleiermacher. Dado un marco de referencia con una teología bi-factor es prácticamente imposible evitar ponerse de uno u otro lado en el proceso del debate. Por eso, estos métodos contrapuestos imponen una elección agonizante a los teólogos contemporáneos. Porque, por una parte, una aplicación consistente del método barthiano vuelve extremadamente difícil otorgar algún contenido sustancial a la doctrina de un Dios "totalmente otro." Por el otro lado, un enfoque según Schleiermacher conduce a llenar la doctrina cristiana con ideas humanistas, recreando a Dios en las variadas imágenes del hombre. La tradición Barthiana hace de Dios el gran Sujeto y al hombre el objeto de la actividad divina; la de Schleiermacher ve al hombre como sujeto y a Dios como objeto y meta de la potencialidad humana.

Este es el dilema, aparentemente insuperable, de la teología contmporánea. Todo mensaje responsable referido a la prolegómena tiene que aceptar esta elección fundamental que nos imponen nuestras antiguas teologías bi-factores. Entonces, ¿a quién vamos a seguir al repensar el tema de una prolegómena para la dogmática reformada? El estado actual de este tema aparentemente no permite una tercer posibilidad, ¿o acaso sí?

III. 10. Posiciones Intermedias

Muchos pensadores contemporáneos perciben agudamente la fuerza de este duro dilema. Para los teólogos reformados que trabajan sobre temas prolegómenos en la dogmática no tiene apelativo ninguna de las dos opciones. Para teólogos con antenas bíblicas el método neo-ortodoxo parece ser demasiado "objetivista," el método liberal, demasiado "subjetivista." Si esto es así ¿adónde ir desde aquí?

Tendencias recientes reflejan un movimiento hacia una posición intermedia, una tendencia de tomar de ambas partes del dilema y entonces descender en el centro. Haciendo esto, por supuesto, es posible, encontrar apoyo tanto en Schleiermacher como en Barth. Porque, como se ha observado anteriormente, ambos comprometieron sus posiciones básicas haciendo concesiones en la dirección opuesta. Tratando de transitar una ruta en medio de la ruta, los teólogos intermedios naturalmente quieren evitar la incierta solución de un *tertium quid* que implica una mezcla simplista de ambos. Al mismo tiempo, su punto intermedio

carece de un lugar firmemente estructurado en sus bosquejos dogmáticos. Tiende a estar suspendido en alguna parte del espacio entre cielo y tierra, entre Dios y hombre. Quienes sostiene este concepto dan la impresión de querer apropiarse lo mejor de ambos mundos. El resultado es un acto de despatarramiento, cubierto por un concepto prácticamente indefinible llamado "relacionalidad." Tales reconstrucciones pasan por alto la inherente confusión en la distinción misma entre "objetividad" y "subjetividad" tal como es aplicada a la revelación divina y a la respuesta humana. Porque esta distinción solamente tiene vigencia para la realidad intra-cósmica, no para la relación entre el Creador y su creación.

III. 11. "Dios con Nosotros"

Un caso instructivo en este punto es el informe de las Iglesias Reformadas de los Países Bajos sobre la naturaleza de la autoridad Escritural titulado con nosotros (*God met ons*, 1980). Defiende un nuevo "concepto de verdad." En vez de la tradicional tensión polar entre un "concepto objetivo de verdad" y un "concepto subjetivo de verdad" este informe pide un "concepto relacional de verdad." Rechaza al anterior como demasiado receptivo y pasivo, aunque reconociendo que tal objetividad reconoce con toda corrección una norma trascendente. En tanto, el segundo, aunque acertado en involucrar al hombre activamente en el proceso de revelación, también es defectuoso. Porque la subjetividad fácilmente permite que la iniciativa humana decida la cuestión de la verdad sin considerar seriamente ninguna norma externa. Por eso, "cualquiera que limita la verdad ya sea a lo objetivo o a lo subjetivo, la relativiza despreciando su plenitud." Objetividad y subjetividad tienen que ir de la mano. "El elemento objetivo es revelado con más claridad precisamente en y con el aspecto subjetivo," y por otra parte, "lo subjetivo alcanza más plenamente lo suyo en y con lo objetivo." De esta manera el informe defiende una "interacción mediante la cual ambos realmente comienzan a demarcarse claramente." "Si es adecuadamente manejado," agrega el informe, "entonces nuestro discurso referido a lo de arriba (*van boven*) no será diluido, sino que más bien cumplirá con lo suyo precisamente mediante un acento en lo de abajo (*van beneden*). A pesar de la aparente ambivalencia de este "tercer camino" el informe sostiene que "este cambio en el concepto de verdad hacia un entendimiento relacional de ello [lo objetivo como presente en lo subjetivo, y también viceversa] nos puede dar una visión más rica de la verdad de las Escrituras" (pgs. 9-23).

III. 12. "Modelo de Correlación"

Una tendencia similar hacia soluciones "relacionales" al antiguo problema de los dos factores se evidencia en muchas teologías contemporáneas a un nivel más teórico. Para ilustrar este punto reflexionemos brevemente en las obras de tres teólogos reformados: G. C. Berkouwer, Hendrikus Berkhof, y Harry Kuitert.

Este crucial asunto fue un tema de constante preocupación para Berkouwer. Su carrera teológica, que cubre más de medio siglo, refleja un cambio, en tres etapas, en cuanto al énfasis dado al tema "objetividad/ subjetividad." El Berkouwer temprano acentúa la "objetividad" de la revelación, en tanto el tardío subraya su dimensión "subjetiva." Tomaré al Berkouwer medio como representativo del punto más alto de su muy productiva carrera, epitomizado en las principales obras de su monumental serie titulada *Estudios en Dogmática*. En estos escritos la idea de relacionalidad está entretejida apretadamente en la urdimbre general de su teología. No es una idea incidental en la periferia de su dogmática, sino un concepto clave en el centro mismo. Berkouwer se refiere consistentemente a él como al *correlatie motif* (el "motivo de correlación"). Funciona como un concepto de enlace, situado en el punto mismo de intersección en la relaciónDios /hombre. Su propósito es mantener en unión la gracia de Dios, por un lado, y, por el otro, la respuesta de fe del hombre. Berkouwer se rehusa decididamente a construir este "motivo de correlación" en forma cooperativa, complementaria o competitiva. Es más bien el pivote religioso, siempre presente, del encuentro del hombre con su Hacedor y Redentor. Es la bisagra sobre la cual gira la totalidad de la dogmática de Berkouwer.

Berkouwer no nos ha dejado una obra sobre prolegómena, y por eso sin explicación de su metodología básica, excepto quizá en el capítulo inicial de su *Fe y Justificación*. De todos modos su "motivo de correlación" puede ser construido como un movimiento promisorio en dirección de una dogmática de tres factores: Dios / "motivo de correlación"/hombre. Sin embargo, este concepto de encrucijada deja de funcionar en un camino claramente estructurado. Tal vez esto se deba a la aversión de Berkouwer a la reflexión filosófica, arraigada, según él, en "un sistema metafísico de explicar el mundo." Como resultado, este "motivo de correlación" sigue oscilando de un punto a otro como si todavía fuese prisionero de la tensión bipolar de una teología bi-factor. Por eso, en su dogmática, el centro de gravedad está abierto a cambios notorios desde una temprana atracción magnética hacia el polo de la "objetividad," hasta un polo, de atracción posterior, de "subjetividad." A lo largo del camino el "motivo de correlación" cuelga suspendido de la línea de alta tensión

entre estas dos magnitudes polares.

III. 13. Un Método Mezclado

Una problemática similar pendular es evidenciada en la obra de Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana* (1979). Su enfoque al tema en cuestión refleja un grado mayor de auto-conciencia metodológica que la de Berkouwer. Desde el comienzo hasta el fin los asuntos prolegomenales tienen un rol decisivo en el pensamiento de Berkhof. Se ocupa en forma muy explícita de ellos y ofrece una explicación, paso por paso, de sus procedimientos. En el proceso encara decididamente la línea divisoria y decisiva en la dogmática: si ponerse del lado del enfoque subjetivista e inclusivista de Schleiermacher, o del enfoque objetivista y exclusivista de Barth. Pero la formulación que Berkhof ofrece del problema es más clara que su respuesta. Porque descubrimos que toma sus impulsos teológicos de ambas fuentes. El resultado es un método mezclado.

¿Qué método prevalece? Berkhof crea una especie de suspenso reteniendo la respuesta a esta pregunta. La literatura teológica popular puede tomar sus claves, dice Berkhof, de ideas intrigantes que estén de moda en un momento dado de la historia. Pero un manual de doctrina requiere normas diferentes.

> En vista de los descarrilamientos que se observan en la dogmática, en la prolegómena tenemos que proceder desde esa área de realidad donde la fe cristiana creció o "tocó tierra" (cuál de estas dos palabras es la correcta solamente se podrá aclarar después), es decir, el área de la "religión." De manera que combinaremos un enfoque fenomenológico con uno histórico. Al hacerlo nos unimos a la antigua tradición, que desde la apertura conocida como el Esclarecimiento, se ha movido vigorosamente hacia adelante bajo el liderazgo de Schleiermacher y otros. Esta elección puede parecer un tanto desafortunada, en una era como la nuestra que frecuentemente es descrita como "carente religión." Pero incluso en tales tiempos la honestidad requiere que en el mundo de la religión no neguemos los orígenes de la fe cristiana. (pg. 5)

Aquí Berkhof sigue la línea de Schleiermacher, pero no con exclusión del enfoque barthiano. Al moverse de esa manera, nace un método sintético. Sus puntos de contacto surgen de las concesiones que ambos hicieron, tanto Schleiermacher como Barth. Berkhof apela a la concesión hecha por Schleiermacher diciendo que la continuidad en las religiones del mundo finalmente es quebrada por la necesidad de uno de "pasarse"

a la fe cristiana; y a la concesión de Barth cuando dice que la "apertura" vertical después de todo conlleva un poder sustentador horizontal. De esa manera, a pesar de las fuertes objeciones de Barth, Berkhof afirma que: "Estamos por la plena legitimidad de una prolegómena" (pg. 4). ¿Entonces, cómo vamos a construir su contenido? Esta es su respuesta: "Escogeremos del mundo ancho y universal de la realidad humana la religión como nuestra puerta de entrada y salida a efectos de tener una visión de lo que la fe cristiana puede y tiene que significar dentro de la totalidad de la realidad" (pg. 6). De manera entonces, en cuanto a la relación entre prolegómena y dogmática Berkhof reconoce su deuda hacia el método de Schleiermacher.

Pero también hay un intento de honrar el énfasis de Barth en cuanto al carácter único y decisivo de la fe cristiana. A diferencia de Schleiermacher, Berkhof vio al propósito de la prolegómena, no como el de amasar evidencias para demostrar la superioridad de la fe cristiana, sino únicamente para ubicarla en relación con la religión en general.

La teología de Berkhof presupone dos magnitudes: realidad terrenal y redención divina; y la relación entre ambas. Entonces surge la pregunta, con Barth, si la prolegómena todavía es necesaria como una forma de moverse de uno a otro. ¿Acaso no es suficiente con una exposición directa de la doctrina cristiana? Si es así "entonces hay mucho que decir en cuanto a la dogmática de la era de la reforma, cuya tendencia era abrir simplemente la puerta y entrar" (pg. 4); en otras palabras, absolutamente ninguna introducción. ¿Por qué no seguir este ejemplo? La respuesta de Berkhof a esta pregunta demuestra cierta afinidad con el enfoque de Barth, que a su vez refleja el de la dogmática de la reforma. La prolegómena en el sentido tradicional, como verificación racional, fenomenológica, histórica, no es esencial para la dogmática. En esto Berkhof se aparta de la tradición de Schleiermacher. Sin embargo, al final se ubica del lado de éste. Porque al final de cuentas, según Berkhof, la prolegómena descansa en consideraciones más pragmáticas. El lo expresa así:

> Si no emulamos la restricción [de los reformadores] es porque vivimos en otros tiempos. Entre nosotros y la Reforma está el Esclarecimiento y todo lo que le ha seguido. En consecuencia de esto el hombre ha llegado ser infinitamente más consciente de sí mismo, y al mismo tiempo se ha hecho más dudoso. Redención y realidad se han apartado mutuamente; la realidad se ha hecho crecientemente más plena y la redención crecientemente más vaga. Incluso el creyente no se puede retraer a ese clima espiritual. Si la doctrina ha de clarificar y profundizar la fe, los que la practican

> pueden no olvidar el clima en que opera. Comenzando directamente con la dogmática, cosa que en ciertos momentos de la historia puede ser experimentado como una forma de liberación, se mostraría en nuestros tiempos como carencia de misericordia. Promovería la idea de que la fe es un mundo separado paralelo a nuestro mundo normal y real. Por eso damos lugar a la prolegómena. (pgs. 4-5)

Con esto Berkhof parece adoptar el patrón de un modelo mixto, es decir, un análisis de las religiones del mundo (prolegómena) como camino para expresar la fe cristiana (dogmática). Esto sugiere cierta continuidad. Pero también hay una decisiva discontinuidad. Porque la fe se basa en un encuentro con , que nace, no de lo que nos rodea, sino de la iniciativa divina. Consecuentemente, la dogmática es "reflexión sistemática en el contenido de la relación que Dios establece con nosotros en Cristo" (pg. 35). Ese tipo de relación es el punto central de la dogmática. Porque tal "reflexión no está dirigida a estados humanos de sentimiento, ni inmediatamente a Dios mismo, sino al encuentro entre Dios y el hombre, en el cual la fe confiesa a como Iniciador" (pg. 35). Ubicado dentro de este encuentro el teólogo piensa restrospectivamente (prolegómena) en su condición "pre-cristiana," en aquellos que todavía no hacen la buena confesión, en el por-qué-en-el-mundo existe la fe cristiana. Situado allí también piensa hacia adelante (dogmática) en las implicaciones del encuentro, en la vida después de dar "el gran paso," en el qué-hace-en-el-mundo la fe cristiana.

Por eso, en la dogmática de Berkhof, la conjura se espesa. Al morir, Schleiermacher se convierte en aliado de Barth, cosa que jamás fue en vida. Pero a lo largo de todo ello, aparece el mismo antiguo hueso de contención: ¿Qué hemos de hacer con la prolegómena? La tendencia actual es intercambiar los dos enfoques opuestos. El efecto neto de tal síntesis es conflicto interno. Pues lo que Schleiermacher considera el corazón mismo de la dogmática, es decir, la prolegómena como una palabra dicha de antemano, Barth lo quiere eliminar totalmente, o, a lo sumo, incorporarlo a la dogmática como una palabra inicial. Esta carrera moderna de posiciones es más que una mera cuestión referida al dónde y cómo situar a la prolegómena. En el fondo implica una decisión profundamente pre-teológica, es decir, ¿Qué punto de partida normativo va a tomar la prolegómena, la revelación divina, la respuesta religiosa humana? ¿Su movimiento razonado será *von oben* o *von unten*? Otra pregunta es esta: ¿Acaso no es este dilema "objetividad/subjetividad" inherentemente erróneo? Porque si bien los conceptos "objetivo" y "subjetivo" son apropiados para analizar la realidad intracósmica, son inapropiados para comprender la relación Dios -hombre. Esto plantea

otra cuestión: ¿Acaso no conducen todos los intentos por reconciliar esta tensión realmente al error? ¿Acaso no requiere el actual atolladero una nueva iniciativa en la forma de un "tercer camino" que pueda ofrecer una auténtica alternativa?

III. 14. Teología de la Experiencia

En el libro de Harry Kuitert *Wat Heet Geloven?* se nos ofrece otro modelo destinado a salvar el abismo. Esta obra está dedicada a una crítica respetuosa pero sostenida e intensa del "supernaturalismo" de Barth, que según argumenta Kuitert termina en "mistificación" total de Dios, del hombre, la revelación, la Palabra, todo. La otra mitad del dilema moderno, una forma a lo Schleiermacher del "naturalismo" que esclaviza la teología a la ciencia positivista, también ha naufragado. Entonces, ¿qué ha quedado? ¿Existe una salida de este atolladero que pueda reabrir las posibilidades de un significativo hablar de Dios?

Respondiendo a estas preguntas el énfasis de Kuitert cae en la prolegómena como una forma de apologética. Su tarea da lugar a la comunicación:

> Entre cristianos y no cristianos; entre cristianos y otros cristianos; y entre las dos mitades que constituyen a un cristiano, es decir, la mitad que cree gozosamente la verdad y la mitad que tiene dificultad con ella, la mitad que va de seguridad en seguridad y la mitad que halla en la pregunta "¿cómo sabe usted?" un interrogante válido. (pg. 232)

¿Qué examen de verdad podemos aplicar a la doctrina cristiana? ¿Por qué medios podemos verificar y justificarla científicamente para satisfacer a nuestros semejantes?

Para superar el dilema kantiano Kuitert trata de establecer un punto de ventaja detrás y más allá del mismo. A este punto de ubicación lo llama "metaposición" porque es un enfoque filosófico de la dogmática que le sirve como punto de vista prolegomenal. Desde esta perspectiva se ocupa de un análisis lingüístico agobiantemente tenaz de "afirmaciones" (*is-zinnen*) doctrinales tales como "Dios es Creador y Redentor." La reflexión teórica de este tipo requiere un examen de las presuposiciones, posibles significados e implicancias de nuestras proposiciones teológicas. Vista frontalmente es la teología de Barth, pero desde una perspectiva más oblicua es teología liberal del siglo diecinueve que a Kuitert le sirve como oropel para su tesis que afirma: dados lo fracasos de la posterior y las deficiencias de la anterior, la única forma plausible

de intentar un dogma cristiano, es dentro del marco de un modelo intermedio, centrado en el hombre. Por eso la antropología es la clave hermenéutica para abrir el significado de dogma - el hombre como "factor intermedio" en la revelación. Con ello Kuitert arriba a una "teología de experiencia" (*ervaringstheologie*), en la cual la naturaleza, cultura, el proceso histórico de apertura del futuro de , y la consumación final de Dios involucrándose en el mundo, son el criterio para la convalidación de la creencia cristiana. Kant nos deja con la necesidad, dice Kuitert, de escoger entre historia y kerygma; de escoger, o bien una teología que baja la fe a la vida terrenal donde produce una diferencia, aunque con el riesgo de mancharla de connotaciones seculares, humanistas, o bien una teología que la encierra en el cielo donde no produce ninguna diferencia terrenal.

En vista de este atolladero, Barth opta decididamente por una trascendencia absoluta en contraste con el prevaleciente énfasis del siglo diecinueve sobre la inmanencia. Por eso su teología, dice Kuitert, está en la "encrucijada de una multitud de rutas," y esto es así al extremo representar "ese punto donde hay que comenzar para entender los desarrollos teológicos de nuestros tiempos" (pg. 194). Prosigue diciendo:

> . . . dentro del contexto del dilema planteado por Kant, es decir, o bien Dios está en nuestro mundo de experiencias, y en ese caso no es ; o bien él es Dios, pero en ese caso no está en nuestro mundo de experiencias; difícilmente se puede hacer otra elección que la de Barth, si no se quiere abandonar la fe cristiana. Ese es, entonces, el poder de atracción de la teología de Barth, atracción que se mantiene mientras uno se confine al dilema de Kant. Dado este dilema, el de Barth es el único camino para rescatar a la teología del empobrecimiento operado por el ideal de la ciencia positivista. Pero, ¿acaso es válido ese dilema? En vez de buscar refugio en un concepto sobrenatural de revelación, uno podría salir a minar el dilema mismo. Porque por definición Dios y la experiencia humana no se excluyen mutuamente. Al contrario, es precisamente la experiencia a la que los cristianos apelan para su conocimiento de Dios, puesto que la experiencia [acumulativa] es la avenida por donde la iglesia cristiana ha llegado a su [rústico borrador] de conocimientos de Dios. Naturalmente, esa manera de expresar el caso corre el riesgo de hacer que Dios sea completamente el predicado de nuestra experiencia. Sin embargo, me parece a mí, que finalmente se trata de escoger uno u otro: o bien la pequeña palabra "Dios" sigue vacía, o bien toma su contenido arbitrariamente de la subjetividad humana, o recibe su contenido y predicamento de la experiencia

[histórica]. pgs. 228-29)

Así, las elecciones están claramente formuladas: o bien tomamos el lado de Barth (supernaturalismo) o el de Schleiermacher (subjetivismo) o el de Kuitert (historia). Sin embargo, sigue en pie la pregunta si la tesis de Kuitert nos ofrece una alternativa sustancial, un verdadero "tercer camino." Refiriéndose a Schleiermacher y Barth, Kuitert sostiene que "son estos dos . . . los que están al pie de la cuna de nuestra moderna problemática. Ambos desean preservar lo que consideran un presupuesto fundamental de la fe cristiana; ambos también medran con las deficiencias de los otros; y por eso nunca cesa el conflicto entre ellos" (pg. 197). Por eso la mayoría de los teólogos modernos han tratado de buscar "un camino que evite el supernaturalismo sin caer en el naturalismo" (pg. 198). Esto lleva a Kuitert a proponer un enfoque que ve a la experiencia humana como el vehículo de la verdad revelada. Su propuesta toma distancia de Barth. Pero, ¿acaso es más que una revisión de Schleiermacher?

En el enfoque de Anselmo, enfoque que Barth desarrolla en su *fides quaerens intellectum*, se argumenta que la dogmática tiene que encontrar su punto de partida en la revelación misma. Por eso tiene que pararse en sus propios pies, y no buscar sostén prolegomenal en la creación, experiencia humana, religión ni en ninguna otra potencialidad terrenal. Sobre esto Kuitert comenta lo siguiente:

> No queremos detractar nada de la perspicacia intelectual de Barth ni ser irrespetuosos con la forma en que desarrolla fides como su punto de partida. Incluso podemos ir más lejos y decir, ¿acaso es posible algún otro punto de partida? ¿Pueden los teólogos cristianos asumir alguna vez que su punto de partida sea algo distinto a *fides*? ¿Y acaso podrá la teología hacer alguna vez otra cosa que partir desde allí hacia *intelligere*? Aparentemente la pregunta se responde a sí misma. Sin embargo, las objeciones a ella son tan formidables que no podemos hacer nada más que arribar a esta conclusión: No puede ser así, ni tiene que ser así. Antes de Barth la teología nunca transitó ese camino . . . Nunca condenó a la teología a renegar de su fe al comenzar a teologizar; pero tampoco nunca obligó al teólogo a convertir su teología en una explicación de su fe en Jesucristo (pg. 64).

Según Kuitert, este es el talón de Aquiles de la dogmática de Barth. Ella no admite la justificación prolegomenal de la fe cristiana puesto que "Dios no puede ser verificado, precisamente por ser Dios" (pg. 189).

La teología de Barth es una casa cerrada sin puertas ni ventanas, quitando toda posibilidad de comunicación desde adentro o desde afuera. A Dios se lo hace habitar en absoluta trascendencia. La revelación es un círculo cerrado, puesto que Dios mismo es tanto Sujeto como Objeto, y también el Mediador de su auto-revelación. No admite ninguna mediación humana, ni histórica ni terrenal. Según Kuitert esto debería implicar el fin de toda teología, excepto que allí está la larga hilera de imponentes libros sobre dogmática.

Kuitert reconoce con toda claridad cuán profundamente pervade el dilema kantiano las estructuras de la teología contemporánea. Como muchos otros, él también quiere escapar a este atolladero moderno. Apelar a algo "intermedio" (*tussen-in*) se convierte en el corazón de la lucha actual, produciendo como resultado una forma de "teología intermedia" (*bemiddelings-theologie*). Sin embargo, la pregunta sigue en pie: ¿Es posible franquear de esta manera el abismo?

Kuitert argumenta que su tesis se acorda con la teología clásica. Porque la suya no comenzó con la posición propia, como lo hace Barth, sino "con un fondo común de discernimientos y verdades compartidas por cristianos y no-cristianos." De esa manera pudo "levantar una plataforma (*vloertje*) de verdades comúnmente sostenidas, sobre la cual se pudo construir finalmente la estructura de una explicación cristiana de su fe . . . Este suelo común (*vloertje*), que posibilita la comunicación y argumentación, se sitúa mejor en el área de la antropología." Con un enfoque de esa clase "no solo se restablecerá honorablemente el diálogo entre cristianos y no-cristianos, sino que será situado precisamente de modo que permita con igualdad la argumentación y el control a todos los participantes del diálogo" (pgs. 111-113).

No sorprende entonces que, contrariamente otra vez a Barth, Kuitert diga: "Puedo apreciar lo que es para los cristianos comenzar con fe en Jesucristo, y también en la teología de ellos; pero tomar esa fe como punto de partida y convertirlo en un 'principio metodológico' realmente me parece como construir una casa sin puertas" (pg. 217). Porque aceptar "un concepto normativo de fe" (pg. 63) como el punto de partida presupuesto, corta toda comunicación con aquellos que sostienen otras convicciones.

Kuitert comenta que el movimiento de Hendrikus Berkhof hacia "terreno intermedio" le llega como "una revisión inconsistente del fundamento barthiano" (pg. 210). Berkhof por su parte bien puede preguntar si el cambio de Kuitert hacia "terreno intermedio" no es, de la misma manera, una revisión inconsistente del fundamento de Schleiermacher. ¿En qué difiere esencialmente el método de Kuitert de los enfoques del siglo diecinueve? Kuitert afirma decididamente la realidad de la revelación (pg. 222). Ciertamente, eso es una gran diferencia. Sin

embargo, metodológicamente la revelación no puede jugar un rol decisivo en su prolegómena. La verdadera norma operativa en la dogmática es situada en nuestra común reflexión crítica en la acumulativa experiencia histórica. De esa manera las piezas del rompecabezas de la teología bi-factor han sido mezcladas y una vez más reordenadas. Pero el problema básico sigue sin solución.

Por supuesto, debemos tomar seriamente la historia. Es el modo de actuar de Dios con su mundo –su modo, de redirigir a través de la caída y redención, los potenciales de la creación hacia la venida de su reino. Pero nuestro fondo acumulativo de experiencias históricas, no es revelación, y por eso no es normativo. Si la cultura humana ha de ser tomada como criterio para la prolegómena asignada a la dogmática, entonces la respuesta humana llega a ser normativa para hacer teología. Entonces el peligro de las formas refinadas de historicismo, relativismo cultural, y cientismo comienzan a asomar otra vez en gran medida. Además, sin una firme base creacional, la única elección que le queda a la teología cristiana es refugiarse en una apertura escatológica al futuro de Dios para el hombre.

III. 15. Reformulando la Cuestión

Nuestro interés en este momento es identificar temas contemporáneos en la prolegómena. La pregunta fundamental es: ¿Adónde vamos a situar la norma? Las tendencias actuales no difieren fundamentalmente de las formas pasadas de pensar en este tema. La teología cristiana sigue reflejando una incapacidad o indisposición para romper con los patrones establecidos de perspectivas bi-factores. Aunque cosmovisiones más antiguas, más estáticas, ontológicamente concebidas, han dado lugar a otras más nuevas, más dinámicas, existencialmente concebidas, el nudoso problema nos sigue persiguiendo: ¿Está la norma prolegomenal para la dogmática "allá arriba" o "aquí abajo"? Es a lo largo de esta línea de batalla que se reactivan las mayores escaramuzas; pero con esta diferencia, la línea de fuego del conflicto tiende a desplazarse constantemente hacia una especie de tierra de nadie en alguna parte intermedia. Dado un horizonte divino y un horizonte humano, el desplazamiento es hacia una "fusión de horizontes."

El resultado es un concepto oscilante de normatividad que va y viene entre revelación divina y respuesta humana. En vez de empujar la norma al cielo o tirarla abajo a la tierra, la norma llega a estar suspendida, débilmente, junto a una indefinible línea de alta tensión situada entre esta polaridad dual. El resultado es un compuesto de complejidades: en vez de situar el pivote en uno u otro de estos dos

relata, Dios o el hombre, se hacen laboriosos esfuerzos por situar el foco en un concepto de *relatio* ambivalente. Esta tendencia refleja una insatisfacción con las soluciones bi-factores. Sin embargo, la dialéctica inherente en ella todavía es generalmente asumida como la forma propia de formular el caso. Sin embargo, al mismo tiempo, este tambaleante movimiento hacia un "terreno intermedio" refleja la necesidad de una norma mediadora. Existe una febril búsqueda, aunque mayormente inarticulada, de esa clase de "eslabón perdido."

En vez de mantener una distinción claramente focalizada entre revelación y respuesta, la teología contemporánea proyecta una imagen borrosa de dos polos. El polo humano, sin embargo, tiende a tirar magnéticamente las cosas en su dirección. Nuestra situación histórica, nuestro contexto cultural, nuestra experiencia humana, son vistas como de alguna forma determinantes de la propia revelación. ¿Contribuyen las relaciones terrenales a la relación de Dios con el mundo? Y si es así ¿cómo? Entonces, ¿está sujeta la actividad divina al desarrollo histórico, así como la nuestra le está sujeta? ¿Son las respuestas humanas *constitutivas de* y *normativas para* la relación de Dios con nosotros? ¿O son las relaciones humanas solamente normativas para nuestro entendimiento de la primordial relación Dios-hombre? Si nuestra experiencia de Jesucristo es constitutiva de y/o normativa para quien él realmente fue y es, ¿no estamos entonces obligados a seguir las directivas de *Gemeindetheologie* ("Teología de la Iglesia") para distinguir entre el Jesús-que-era y el Jesús-que-es, el Jesús histórico de Galilea y el Cristo deificado de la posterior reflexión cristiana? Para decirlo con Calvino (1 Cor.2:7), que acomoda (*attemperat*) su revelación a nuestro entendimiento es una cosa. Decir que nuestro entendimiento es constitutivo de y/o normativo para la revelación es algo muy diferente. Cautiva en esta olla de presión entre este "tirar abajo" y "tirar arriba," la teología contemporánea busca refugio en algún centro indefinible.

Entre tanto, los vientos teológicos de doctrina están soplando en forma creciente hacia el futuro. Por eso el centro gravitacional se está desplazando constantemente desde "arriba" hacia "abajo" hacia "adelante," desde el polo-Dios al polo-hombre, hacia un polo-futuro; desde la trascendencia divina a la inmanencia humana hacia una auto-trascendencia escatológica; desde la fe, hacia el amor, hacia la esperanza. Sin embargo, en todo ello es poco lo que se mira hacia atrás a una permanente realidad original; detrás de la resurrección, la cruz, y la caída. La creación es absorbida en el proceso de la historia de la salvación. El testimonio bíblico de la creación es pasado por alto en favor de conceptos existencialistas de la realidad. Los resultados están con nosotros. Porque cuando es eclipsada la revelación creacional, también es eclipsado

el significado de la salvación aquí-y-ahora y la re-creación final de todas las cosas.

Vemos, entonces, que las contemporáneas teologías intermedias llevan consigo un impulso intuitivo aunque inarticulado en dirección a una teología de tres factores. Esta es una señal de esperanza. Sin embargo hay escasa inclinación a aprovechar plenamente esta oportunidad. El movimiento continúa hacia alguna idea ambigua y oscilante de un centro intermedio, pero sin concederle un lugar normativamente estructurado en la teología. Entonces, lo que otros parecen estar buscando inconscientemente es precisamente lo que está en el corazón del presente esfuerzo renovador en dogmática reformada. Su intención y propósito es explicar la significación plena de la Palabra de Dios como pivote, el límite normativo y el puente entre el que revela y sus criaturas que responden.

III. 16. Una Alternativa de Tres Factores

Al presionar hacia un enfoque de tres factores de la dogmática como alternativa para los prevalecientes enfoques bi- factores, estamos tratando con algo más que abstractos temas teóricos. Las elecciones que hacemos en este punto también tienen implicancias prácticas de largo alcance. Pues la teoría y la práctica están apretadamente interconectadas. No deberían ser puesto una contra otra. Esto ocurre con frecuencia en dos direcciones diametralmente opuestas. Por un lado, el hombre de la calle muchas veces piensa que, por su naturaleza propia, la teoría siempre es doblegada sin esperanza alguna a una especulación etérea, vacía y dudosa, mientras que por el contrario, solamente importa aquello que tiene valor práctico. Por otra parte están aquellos, tanto dentro como fuera de los círculos académicos, que atan sus esperanzas al conocimiento científico-histórico para resolver nuestros problemas, pensando que el conocimiento práctico es, en el mejor de los casos, una casualidad. Ambos conceptos representan equivocadamente el asunto. Ambos están basados en un erróneo entendimiento de la relación entre teoría y práctica.

Con frecuencia se rechaza cierta posición con el comentario: "es una gran teoría. Pero en la práctica no sirve." Si es ese realmente el caso, si determinado concepto de la realidad realmente es impráctico, entonces también es pobre en teoría. Porque la teoría no es alguna entidad independiente situada en oposición a la práctica. La teoría (teología) y la praxis (piedad) son dos formas igualmente legítimas de conocer la realidad. Sin embargo, el conocimiento práctico es primario - por ejemplo, conociendo a Dios por fe en Jesucristo. El conocimiento teórico es

secundario -es decir, reflejar críticamente ese conocimiento por la fe. La praxis consolida la teoría. Confesar la autoridad de la Escritura es práctica; hacer teología sobre esta confesión es teoría. Teoría implica tomar cierta distancia de tal conocimiento por la fe, manteniéndola a una distancia alcanzable, a efectos de obtener un entendimiento más críticamente reflexivo y más plenamente profundo de lo que ese conocimiento por fe implica. De manera entonces, que, correctamente entendida, la teoría trata de dar una explicación razonada de la información presentada a ella por la vida cotidiana y práctica en el mundo de Dios.

El quid de la cuestión es este: las teologías bi-factores se han atascado repetidas veces, tratando de dar una explicación teórica de las cosas que experimentamos en la praxis diaria del vivir cristiano. La contra-tesis es esta: Una teoría que ve tres factores en la realidad ofrece respuestas más adecuadas y satisfactorias a los asuntos prácticos que encaramos en nuestra vida juntos en el mundo. Veamos tres ejemplos.

a) *Un Concepto Cristiano del Matrimonio.* Con un concepto bi-factor uno tiene que afirmar que la norma para el matrimonio está o bien en Dios, o bien en el hombre. Consecuentemente es común para los cristianos afirmar el concepto primero diciendo "Los matrimonios son hechos en el cielo." Pero si es así, ¿cómo establecemos contacto con esa norma? Porque "Dios habita en luz inaccesible." Entonces la auténtica ceremonia de firmar y sellar ocurre detrás del escenario, oculta en los eternos decretos de Dios. De esta manera sobrecargamos el lado de Dios, y el hombre sufre pérdida. ¿Cómo podemos manejar entonces los problemas matrimoniales? Porque la norma está fuera del alcance. Si el matrimonio es declarado divino ¿cómo podemos asumir todavía la responsabilidad por él? ¿Y si el matrimonio fracasa, vamos a culpar a Dios por ello?

Por otra parte, si la norma es bajada a la historia, nos vemos obligados a concluir que "los matrimonios se hacen en la tierra." ¿Pero, entonces no es más que eso? Si eso es todo, el matrimonio se seculariza. Entonces es meramente una forma de contrato social entre dos personas, sin la participación de "un tercero."

Una alternativa de tri-factor reconoce una tercera dimensión: existe una Palabra de Dios, dada como una ordenanza de creación, que funciona como la norma para el matrimonio, y que prescribe fidelidad. Así, los matrimonios realmente tienen lugar "en la tierra" y en ninguna otra parte; pero siempre "ante el rostro de Dios." Esta perspectiva de *coram Deo* está anclada en la Palabra mediadora de Dios. Por medio de ella Dios mantiene su derecho sobre el matrimonio. Por medio de ella también es hecha accesible la norma divinamente establecida para el matrimonio y responsablemente real en la práctica diaria.

b) *Un Concepto Cristiano del Gobierno Civil.* Una vez más, con una teología bi-factor, la norma para la vida política tiene que ser situada o

bien "en el piso de arriba," o en el "sótano." Si uno opta por lo primero vuelve a presentarse el mismo problema familiar. Las instituciones gubernamentales existentes podrán ser defendidas apelando a la voluntad divina. El status quo se canoniza eliminando la posibilidad de un discurso significativo para una norma accesible en apoyo a un llamado a reformas políticas. Entonces surge el espectro de gobernantes que evaden su responsabilidad de rendir cuentas públicas escudándose en el "derecho divino de los reyes." Este enfoque ofrece una respuesta demasiado fácil al tema de la desobediencia civil, puesto que siempre será errada.

Pero si escogemos ponernos del otro lado de este dilema sagrado/secular, entonces la norma para los gobiernos es nivelada a la idea de la soberanía popular. La *vox populi* se convierte en *vox Dei*. Entonces la base de la vida política es situada en la voluntad del pueblo, tomando forma de un contrato social, con la policía pública determinada por el gobierno mayoritario. Entonces la práctica política no puede ser más que a un saludo patriótico al "gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo."

Aquí también, un concepto tri-factor de la realidad ofrece una alternativa. La norma no está ni en el oculto receso de una inescrutable voluntad divina, ni en el juicio arbitrario que "los pueblos han emitido," sino en la Palabra mediadora de Dios para la justicia pública, dada con la creación, reafirmada en la obra redentora de Cristo, e iluminada por el testimonio de las Escrituras. Este concepto mantiene unidas revelación y respuesta, si bien ambas mantienen su identidad, pero siempre en una relación cargada de religiosidad.

c) *Predestinación – Elección y Reprobación.* Dada una teología bifactor, esta doctrina es presa de similares tensiones bipolares. La aguda controversia entre supra – e infralapsianos es un dramático ejemplo de ello. Si, por otra parte, la predestinación es entendida como una nueva puesta en escena de un libreto pre- escrito, que se puede rastrear hasta una serie de decretos en la eterna mente de Dios, entonces caen oscuras y ominosas sombras sobre las enseñanzas bíblicas referidas a elección y reprobación. En vez de seguridad y consuelo esta expresión de la soberana gracia de Dios solamente engendra una corrosiva sensación de inseguridad y ansiedad. Para apartar la especulación teórica y la agonía práctica y la pasividad que provienen de este concepto algunos tratan de situar la norma para la elección y/o reprobación en la arena de la responsabilidad humana dentro del horizonte histórico de nuestra experiencia de vida. Esto conduce a una forma de humanismo refinado.

Como alternativa, una teología tri-factor de la predestinación halla su foco normativo no en el ser interior de Dios mismo, ni en la espi-

ritualidad humana, sino en la Palabra de Dios como el lazo establecido con el pacto entre Dios y sus criaturas. Esta perspectiva ofrece promisorias posibilidades metodológicas para reestructurar la doctrina de la elección o reprobación. Acorde con ello Dios se atiene a su palabra del pacto, y a nosotros también. Entonces podemos hablar más significativamente de la fidelidad de Dios a su pacto: Dios es fiel a su Palabra que elige y reprueba. Del lado de la respuesta también, la fidelidad tractual (elección) y la infidelidad tractual (reprobación) se cumplen con mayor plenitud tanto a modo de seguridad como de imperativo.

Capítulo IV

Clarificación de Categorías Básicas

IV. 1. Introducción

Los capítulos precedentes elaboraron el punto de que las principales teologías del pasado son irresistiblemente dualistas en sus patrones de pensamiento. Esos conceptos dualistas de la vida tienen sus raíces más profundas en cosmovisiones bi-factores. Estas dos visiones de la realidad van de la mano. Pues al encarar la elección de situar la norma para la vida o bien "en el piso de arriba" o en el "sótano" la sensibilidad de los cristianos los induce intuitivamente a optar por lo primero. Pero entonces surge la pregunta: ¿Cómo podemos manejarlo? Entonces son llevados a traer la norma abajo, a nuestro mundo de experiencias para hacerla más accesible. El resultado es una normativa dual: como la norma primaria, y la iglesia o el papa o la experiencia espiritual personal, como norma secundaria. De esa forma nace una dialéctica sagrado/ secular tipo "Cristo y cultura." Pues los puntos de partida dualistas nunca se someten a visiones íntegramente unificadas que la gente reflexiva desea intuitivamente, ni siquiera en las comsovisiones de las teologías de proceso, que internalizan la dialéctica asimilándola al vórtice de la historia. Pero la pregunta sigue en pie: ¿Qué constituye precisamente un enfoque dualista-dicotomista? Para clarificar este tema puede ser útil contrastar dualismos con dos importantes distinciones teológicas que por naturaleza no deberían ser construidas como dualistas.

IV. 2. Distinción Creador/Criatura

La primera es la distinción Creador/criatura, fundamental a la religión bíblica. Según este concepto Dios y el mundo son dos realidades singularmente distintas. La diferencia entre ellos no es meramente cuantitativa, sino cualitativa. Dios no es simplemente más de lo que somos nosotros. Existe un discontinuidad esencial, no una simple sombra de diferencia, ni una distinción más o menos gradual, como si Dios solamente

tuviese "una cabeza de ventaja' sobre nosotros. Dios es absolutamente soberano, es "el Otro," no simplemente "Otro más." Incluso la enseñanza bíblica sobre el hombre como imagen de no puede eclipsar su naturaleza como radicalmente otro. Ciertamente hay una *relatio* entre estas *relata*, es decir una relación de doble mano, una asociación tractual, anclada en la función mediadora de la Palabra de Dios. Pero esa palabra es puesta como línea limítrofe y como puente entre el Creador y sus criaturas. Por eso, toda inclinación de humanizar lo divino o de deificar lo humano es contrabando. Que Dios sea Dios, y que el hombre sea hombre. De es manera toda noción de una *analogia entis* queda fundamentalmente descalificada. El punto es este: es improcedente considerar el reconocimiento de la distinción Creador/criatura como dualismo. Por eso considerar toda cupla, toda referencia a dos *relata* – en este caso Dios y hombre – como un ejemplo de dualismo, o dicotomía, causa confusión y conduce en dirección equivocada. Dualidad no es lo mismo que dualismo.

IV. 3. Antítesis

Los dualismos tienen lugar dentro de la creación, no entre el Creador y creación. Sin embargo, no todo ejemplo histórico de contraposición, de dualidad o de culpa, debe ser construido como dicotomía. Hablar de las diferencias, digamos, entre masculino y femenino, judío y gentil, este y oeste como de dualismos solo empaña el cuadro.

Por eso, la claridad demanda que reconozcamos una verdadera antinomia obrando en el mundo, que también puede no ser llamada dualismo. Ese es el caso con la idea bíblica de antítesis. Piense en la "simiente de la mujer" y la "simiente de la serpiente" (Gén. 3). Recuerde las palabras de Moisés: "os he puesto delante la vida y la muerte, la bendición y la maldición; escoge pues la vida" (Deut. 30:15,19). Recuerde el mensaje de despedida de Josué: "escogéos hoy a quién sirváis; si a los dioses a quienes sirvieron vuestros padres, o a Jehová" (Jos. 24:14-15). Recuerde el desafío que Elías hizo a Israel: "¿Hasta cuándo claudicaréis vosotros entre dos pensamientos? Si Jehová es Dios, seguidle; si Baal, id en pos de él" (1 Rey. 18:21). Piense también en el repetido énfasis del Nuevo Testamento de escoger entre Dios y Mamón, el "camino ancho" y el "camino angosto." Cristo habla además en cuadros orales de "trigo" y "cizaña" creciendo uno junto al otro en el mismo campo, de las "ovejas" y los "cabritos."

En la enseñanza bíblica la antítesis señala hacia un conflicto espiritual que atraviesa la totalidad de la vida. La historia del mundo demuestra ese continuo encuentro entre dos fuerzas opuestas -el "reino

de la luz' y el "reino de las tinieblas." Tanto el horrendo juicio como la gracia renovadora son tan grandes como las realidades que nos rodean. En el fondo del corazón los hombres son o bien creyentes de Cristo o incrédulos. Pero la línea de la antítesis también atraviesa la vida misma de los cristianos. El "viejo hombre" y el "nuevo hombre" están trabados en mortal conflicto en nuestro interior. Escuche a Pablo: "No hago lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago. ¡Miserable de mí!" (Rom. 7:15,24). Por eso los cristianos no son ajenos al desgarrador grito pidiendo ayuda: "Creo; ayuda mi incredulidad" (Mrc. 9:24).

Pero, otra vez, esto no es dualismo. Porque la antítesis representa una batalla espiritual entre el bien y el mal que no sabe de límites territoriales. No es geográfica, local o espacialmente definible. La enemistad entre estas dos fuerzas no coincide con dos partes de la realidad, como si un sector de la vida fuese santo y el otro impío, o un bloque justo y el otro injusto. Es una antítesis direccional que atraviesa todas las estructuras de la vida. El pecado es totalmente pervasivo. La gracia también, reclama toda la realidad. Por eso la antítesis no debe ser equivocadamente construida como dualista, como si levantara un cerco entre alma y cuerpo, fe y razón, teología y filosofía, iglesia y mundo, considerándose al primer elemento como bueno y al segundo como malo.

En el comienzo Dios estableció su tesis para el mundo, es decir, fidelidad tractual y obediencia en el reino. Después de la caída restableció esta tesis en Cristo. Pero el "enemigo" sigue lanzando sus contraataques antitéticos. Por eso, para poner las cosas en su lugar, no deberíamos rotular a las organizaciones cristianas e instituciones como "antitéticas" o "separadas." Porque lo contrario es cierto. Las causas cristianas están, en principio, detrás de la tesis de que Cristo es Señor de todos. Las así llamadas organizaciones e instituciones "neutrales" que en realidad son humanistas y seculares, son en principio "antitéticas" y "separadas." Porque no están del lado de la tesis bíblica. En efecto, se han separado ellas mismas del orden renovado de la realidad, es decir "que Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo" (2 Cor. 5:19). Entonces ahora la pregunta básica para todos nosotros es esta: ¿Estamos por Cristo o por algún anti-Cristo? Esta decisión tética/antitética es radical y de alcance global en su impacto. Pero, nuevamente, llamar esto dualismo causa confusión y conduce en dirección equivocada.

IV. 4. Dualismo

Entonces, ¿qué hemos de entender por dualismo? Si no es la distinción Creador/criatura, y si no es la antítesis, entonces ¿qué es? En un nivel profundamente religioso el dualismo da en el agudo canto de la antítesis.

En vez de impulsarnos a tomar de todo corazón una dirección espiritual u otra, el dualismo nos permite una lealtad dividida. En vez de guiarnos a un solo pensamiento, traza una línea a través del mundo y opta por caminar a ambos lados de la misma, pero a diferente ritmo. El dualismo le da a la antítesis espiritual un estado ontológico mediante la definición de algunas partes, aspectos, sectores, actividades, o áreas de la vida (los ministerios de la iglesia) como buenas y otras (política) como menos buenas o incluso malas.

En términos muy prácticos, por ejemplo, el dualismo nos permite considerar el domingo como día del Señor. Pero ¿a quién pertenecen entonces los otros días? El dinero del diezmo se considera dedicado al Señor, mientras que con el resto podemos hacer lo que se nos plazca. Una nota dualista también encuentra su eco en el himno: "Tómate tiempo para ser santo . . . " olvidando que la idea bíblica de santidad no es algo limitado a ciertos momentos. Podemos tomar tiempo para comer, dormir, y jugar, pero no para ser santos. La santidad es una orientación religiosa que vale para la vida en toda su extensión y en todas sus partes. Sin embargo, todo dualismo rompe la unicidad religiosa de la vida poniendo a la fe en contra de la razón, gracia contra naturaleza. Obliga a tomar decisiones falsas. Trata de mantener un pie en el así llamado reino sagrado y el otro en el secular. No alcanza a comprender que la vida cristiana como un todo es sagrada en el sentido de estar dedicada al Señor, y que al mismo tiempo la totalidad de la vida también es secular en el sentido de estar involucrada en la realidad terrenal.

El dualismo le otorga al pecado un estado ontológico incorporado. Algunas partes de nuestra vida en el mundo son consideradas inherentemente, innatamente malas. Al menos tienen un estado inferior al de otras partes. Algunos llamamientos son superiores y más santos que otros. El celibato es más puro que el matrimonio; la teología propiamente dicha es más honorable que su razonada prolegómena o que la filosofía o que las otras ciencias; evangelismo es más santo que obra social. La fe cuenta en algunas cosas, pero en otras no, o no tan plenamente. Algunos sectores de la vida son religiosos; otros son religiosamente neutrales. Esta clase de dicotomías tipo hecho/valor se siguen presentando de a miles.

Por eso, en el fondo, el dualismo puede ser definido como una confusión de estructura y dirección. Es un concepto de la realidad en que dos magnitudes terrenales son concebidas como mutuamente contrapuestas, y esta oposición (antítesis) es asignada retrospectiva y ontológicamente a las estructuras mismas de la creación. Acorde con ello algunas actividades de la vida y algunas estructuras históricas se consideran como redimibles, otras como remotamente redimibles en el mejor de los casos.

A la luz de nuestro anterior análisis histórico teológico, todo esto tiene un halo de familiaridad de muy antigua data.

En algunas religiones del mundo este conflicto dualista entre bueno y malo es proyectado hacia atrás sobre los dioses mismos. Asume la forma de un dualismo último, como, por ejemplo, en la mitología griega con sus conflictos entre Zeus y los titanes; o en las supersticiones de muchas religiones étnicas con sus creencias en espíritus hostiles y amistosos que pervaden al mundo; o en el maniqueismo con su concepto del buen del espíritu opuesto al demiurgo malo de la materia. En la teología cristiana occidental también encontramos señales de esta clase de dualismo final, como en el Deus revelatus y el Deus absconditus de Lutero. La teología reformada tampoco ha estado siempre libre de tales tendencias dualistas.

En los dualismos la norma divina siempre es mantenida o bien a distancia, un paso alejada de la vida diaria ("en el primer piso"), o es identificada con algún aspecto de la vida ("sótano"), o bien adopta la forma de una normativa dual que oscila dialécticamente entre las dos. El dualismo es un intento engañoso de rechazar la vida en el mundo (en parte) mientras que al mismo tiempo también la acepta (en parte). Tiende a romper, más que absorber la tensión entre el "ya" y el "todavía no" de la visión bíblica del reino que viene; algunas partes de la vida son vistas como "ya" bajo el gobierno de Cristo, otras como "todavía no." Con frecuencia la fe cristiana solo se relaciona extrínsecamente con la erudición. Todas estas formas de dualismos vuelven imposible hacer justicia al mensaje bíblico de creación/caída/redención como realidades holistas. Ellas rompen la unidad del orden de la creación. En uno u otro aspecto de la vida legitimizan la realidad del pecado. Limitan el impacto cósmico del mensaje bíblico de la redención. Confinan el testimonio cristiano a sectores limitados de la vida.

En resumen podemos decir que la distinción Creador/criatura es una permanente realidad óntica. La antítesis existe como una realidad histórica presente. Pero el dualismo es una distorción conceptual de la realidad.

IV. 5. Villa/Pueblo/Ciudad

El cuadro distorcionado de la realidad, pintado por gente que lleva lentes dualistas, ha producido una reconstrucción de la historia humana ampliamente aceptada. Quizá ese cuadro refleje descriptivamente el curso actual de los eventos históricos. Pero presentarlo como un estado de cosas que se desarrolla normativamente, como se ha hecho muchas veces, es otra cosa.

En esta reconstrucción de la odisea humana, las generaciones de la humanidad han evolucionado a través de tres etapas básicas de compromiso religioso. Primero existió la "villa." En esta fase primitiva la totalidad de la vida es considerada como sagrada. Un concepto sagrado de la realidad pervadía todas las relaciones comunales. Después surgió una fase media de desarrollo, identificada con el "pueblo." En este punto de la historia dominaba un modelo mixto de la sociedad. Se consideraba a la vida como dividida, claramente, en dos partes, la sagrada y la secular, gracia y naturaleza. El monismo sagrado de la "villa" dio lugar al dualismo sagrado/secular del "pueblo." El hombre moderno, según sigue el argumento, ha entrado en la tercera fase (¿la final?) de su peregrinación, llamada "ciudad." Ahora el péndulo ha recorrido todo el trayecto desde el polo sagrado, atravesando el terreno intermedio dualista, hasta el polo secular. El resultado es la "ciudad secular." Ahora toda la vida de nuestra sociedad tecnológica está siendo inundada por la marea del secularismo.

Algunos podrán maldecir este cambio evolucionario. Otros lo aclamarán como desarrollo normativo, como una señal de que finalmente "el hombre ha madurado." Cualquiera sea el caso el punto es claro: Esta reconstrucción de la historia occidental presupone una cosmovisión dualista. Incorpora una definición dualista a las tres categorías con que describe el curso de los eventos. Consecuentemente, este escenario representa un paradigma distorcionado de la realidad impuesto a la historia del mundo.

IV. 6. Una Alternativa Calvinista

Una cosmovisión significativamente alternativa está en la tradición calvinista tal como es articulada por teólogos como Herman Bavinck. En su tratamiento del tema dualismo, Bavinck sigue usando los conceptos tradicionales tomistas de naturaleza y gracia. Sin embargo, los define y maneja en una forma no tradicional, más reformacional. De acuerdo a Bavinck, "la gran pregunta que siempre y en todas partes vuelve a plantearse" es esta: "¿Cómo se relaciona la gracia con la naturaleza. . . cuál es la conexión entre creación y re-creación, . . . entre humanidad y cristiandad, entre lo que está abajo y lo que está arriba?" Diferencias básicas entre los cristianos provienen de este problema fundamental. Porque:

> . . . erramos continuamente sobre el lado derecho o sobre el lado izquierdo. En un momento sacrificamos lo cristiano en favor de lo

humano, y en seguida sacrificamos lo humano en favor de lo cristiano. De un lado acecha el peligro de la mundanalidad, y del otro, el de extra-mundanalidad. Y sin embargo, sostenemos la convicción de que lo cristiano y lo humano no están en mutuo conflicto.

Según Bavinck este problema es especialmente agudo en la teología católico romana, cuando sostiene que la naturaleza es de un orden inferior al de la gracia. La gracia complementa y eleva la naturaleza, pero no la restaura. De esa manera sigue habiendo un "dualismo eterno," puesto que "el cristianismo no se convierte en un principio inmanente reformador" en la vida. Pero, conforme al pensamiento reformado, "Cristianismo no es una entidad cuantitativa, suspendida trascendentalmente sobre lo natural, sino un poder religioso y ético que entra en forma inmanente a lo natural y desaloja solamente lo que es impuro." Por eso, "la gracia no sirve para tomar al hombre y elevarlo a un orden superior, sino para librarlo del pecado. La gracia no es opuesta a la naturaleza, sino únicamente al pecado" Dada esta perspectiva, "la reforma colisionó virtualmente con cada punto" del dualismo y supernaturalismo tan característicos de otros sistemas de pensamiento. Esto es especialmente cierto en cuanto a Calvino, puesto que:

> en la poderosa mente del reformador francés, la re-creación no es un sistema que suplementa a la creación, como en el catolicismo, no es una reforma religiosa que deja intacta a la creación, como en Lutero, ni mucho menos una nueva creación, como en el anabaptismo, sino las buenas nuevas de la renovación de todas las criaturas. Aquí el evangelio llega al cumplimiento pleno de su propósito, aquí llega a su auténtica catolicidad. No hay nada que no pueda y no deba ser evangelizado. No solo la iglesia, sino también el hogar, la escuela, la sociedad y el estado están situados bajo el dominio del principio del cristianismo.

Acorde con ello Bavinck sostiene que el mensaje del evangelio es "sola gracia" que "no hace abolición de la naturaleza, sino que la afirma y restaura." Porque "Cristo vino, no para destruir las obras del Padre, sino únicamente a los que son del diablo." Gracia es la *reparatio* de la naturaleza caída. Porque "la *materia* de todas las cosas es y sigue siendo la misma, pero la *forma* que le fue dada en la creación fue deformada por el pecado, para otra vez ser completamente reformada por la gracia." El resultado es una tremenda sensación de alivio, liberación y responsabilidad; porque "si usted es un cristiano, un cristiano en el sentido pleno de la palabra, entonces usted no es un ser humano peculiar, excéntrico,

sino plenamente un ser humano. Ser cristiano significa ser humano. Es la humanidad del hombre lo que es redimido" (Jan Veenhof, *Naturaleza y Gracia en Bavnick* pgs. 4-42).

Este enfoque de Bavnick ofrece una verdadera alternativa respecto de otras grandes teologías modernas. Corrige los persistentes dilemas que surgen del impacto de Kant sobre el pensamiento moderno. Su alcance trasciende los antiguos dualismos. Conduce a una redefinición del antiguo problema. Abre nuevas direcciones en la teología. Altera en forma refrescante los contornos mismos de la dogmática. Crea un enfoque asombrosamente diferente a los temas prolegómenos. Este, entonces, es el método alternativo al que el presente proyecto está dedicado.

IV. 7. Localizando la Norma

La pregunta decisiva en la teología está referida a la normativa. Jamás una teología se justifica a sí misma, ni se explica, ni se vindica a sí misma. En el fondo toda teología permanece o cae con su apelación a alguna autoridad normativa. Por eso la pregunta fundamental es, adónde localizar la norma. Si obviamos la palabra del pacto como tercer factor intermedio entre y hombre, optando, en cambio, por las estructuras familiares de dos factores en las teologías, se nos presentan varias posibilidades problemáticas.

Por un lado podemos sostener que Dios es la norma, es decir que la norma tiene que estar en alguna parte del reino de lo divino. De esa forma la norma no está localizada del lado del hombre, sino del lado de Dios. Escoger por ese lado del dilema bi-factor significa apartar la norma de la vida, y forzarla hacia arriba, hacia Dios, localizándola en alguna esfera trascendente. Entonces, a todos los propósitos prácticos la norma está situada fuera de nuestro alcance. Esto la convierte en inaccesible e inoperante como constante factor estabilizante en la teología. Abre en gran manera la puerta a la idea de la arbitrariedad divina, con la revelación cayendo sobre nosotros en esporádicas manifestaciones. O bien conduce a un tipo de retiro místico respecto de la creación en busca de visiones celestiales. En ese caso la dogmática es transformada en una forma de especulación metafísica (a la Barth).

La otra alternativa que ofrece una teología bi-factor es tirar la norma abajo e introducirla a la historia. Entonces se desliza desde el lado del al nuestro. En ese caso la norma es localizada en alguna parte en el hombre y en su mundo de experiencias. La respuesta humana adquiere forma y fuerza de revelación. Algo creado se convierte en normtivo para hacer teología (a la Schleiermacher).

Una teología de bi-factor nos mantiene atrapados inextrincablemente

en el antiguo y familiar dilema. La consistencia demanda que entonces o bien la eternalicemos o bien la historicemos. O bien se la congela del otro lado o bien es absorbida en el proceso histórico con sus vaivenes. De esa manera podemos escoger entre una forma refinada de deísmo y un forma refinada de humanismo.

Ninguna de estas alternativas ofrece una perspectiva feliz. Por eso es comprensible que la dogmática haya gastado gran cantidad de energía tratando de abrir un "tercer camino." Los teólogos han llegado a ser constructores profesionales de puentes. La teología cristiana occidental es un auténtico mostrario de esos modelos de puentes: *analogía entis,* manifestaciones divinas, emanaciones que parten de la deidad penetrando la realidad terrenal, evolución del mundo hacia su destino divino, éxtasis gnósticos buscando contacto con reinos superiores de ser, teorías de conocimiento correspondiente, visiones celestiales, y más. Sin embargo, mientras la teología se encierre en una perspectiva bi-factor no prosperará en romper esta tensión dialéctica en la que lo divino y lo humano actúan como factores que se limitan mutuamente, como competidores, o cooperadores. Por lo tanto la unidad sigue siendo un ideal ilusorio. En su lugar se desarrolla una situación de forcejeo bélico entre el hombre y su Hacedor. O bien eclipsamos la soberanía divina, al estilo arminiano; o eclipsamos la responsabilidad humana, y la rotulamos hiper-calvinismo. Entonces, el único camino de salida es alguna forma de posición intermedia. Sin embargo, en todas esas estratagemas, el testimonio de la Palabra de Dios como límite normativamente estructurado y como puente entre Creador y sus criaturas pasa mayormente como ignorada y no desarrollada. Entonces lo mismo tiene que decirse de la Palabra de Dios como lazo de unión establecido por el pacto que fija la relación de promesa y obligación entre y el hombre, como clave para entender la revelación en su unidad y diversidad, y como norma para toda respuesta humana, incluyendo la dogmática. La Palabra de Dios es el lugar de reposo final en la incansable búsqueda de la teología del "eslabón perdido."

IV. 8. Opciones no Atractivas

La continuada adherencia al tipo de pensamiento bi-factor nos conduce a algunas opciones muy poco atrayentes. Los intentos por escapar a esos lazos se amoldan a los siguientes patrones básicos:

a) Deísmo. Puesto que en esta teoría el poder de unión de la Palabra de está ausente, el Creador y la criatura pueden apartarse mutuamente. Sin embargo, los deistas no son ateos. Todavía reconocen formalmente la existencia de un Ser supremo, una Mano superior, como fuente

original del mundo. Pero una vez creado el mundo se le asigna una existencia independiente respecto de su Hacedor. Dios se convierte en un propietario ausente, un dueño que está de vacaciones en forma más o menos permanente. Es cierto, ocasionalmente puede hacer una visita sorpresa. Tales visitaciones sobrenaturales las llamamos milagros. Pero por lo demás la humanidad, provista de ciertos "derechos inalienables" actúa de forma autónoma. Una vez que el gran relojero ha diseñado, construido y dado cuerda a su obra maestra el reloj anda conforme a sus propias leyes naturales. En la práctica el resultado es ateísmo.

b) Panteísmo. Esta teoría toma la dirección opuesta. En ausencia de la Palabra de Dios, que fija el límite entre Creador y criatura, Dios y el mundo pueden converger mutuamente. Panteísmo es una forma de moderno neo-platonismo, excepto que en éste el movimiento es descendente, desde Dios hacia la creación, mientras que en el movimiento de la modernidad es ascendente, desde la creación hacia . El mundo tiende hacia una más alta unidad espiritual, desembocando en divinidad. Los hombres poseen en sí mismos una "chispa divina" que puede ser avivada hasta convertirse en llama plena. El elemento más noble en la creación es el hombre, y la potencialidad más noble en el hombre esDios. De esa manera Dios es el símbolo del destino de toda la creación en su máximo nivel de desarrollo. Mediante un proceso evolucionario los panteístas ven al hombre y a la creación toda como real o potencialmente divinos, borrando con ello la distinción Creador/criatura.

c) Gnosticismo. Como se indicó arriba, el sistema de pensamiento neo-platónico en vez de ver a la creación como evolucionando hacia Dios, la ve como desarrollándose a partir deDios. Dios es Espíritu puro. Así como la creación es material, lo es en un orden inferior, esclavizada a un poder foráneo. Hay que evitar las cosas materiales huyendo del mundo. Lo espiritual, que es bueno, en la creación y en el hombre, es considerado como única avenida de comunión con lo divino. Por eso, también en el gnosticismo, tanto en sus expresiones antiguas como contemporáneas, no hay una clara línea demarcatoria entre el Dios que se revela y la criatura que responde, como la hay en el poder mediador de la Palabra de Dios.

d) Voluntarismo. En esta posición tampoco no hay lugar para una unión tractual entre y el mundo. Pero a diferencia con el deismo, el voluntarismo asigna literalmente toda actividad en el mundo a la intervención inmediata y arbitraria de Dios. La creación no tiene una significativa realidad propia. Puesto que ello constituiría una amenaza a la soberanía de . Dios es todo, la creación no es nada. El mundo no tiene una integridad real. Su historia es una función de marionetas. La actividad en la creación es una extensión directa de la voluntad de Dios.

Toda acción importante de la criatura es, en el fondo, una acción divina. La voluntad divina es la causa, exenta de mediación, de todo acontecimiento culturalmente formativo. El resultado es quietismo.

e) Monismo. Esta cosmovisión contemporánea es una forma de panteísmo invertido, es decir, invertido en el sentido que la creación en vez de evolucionar hacia la divinidad, lo divino es asimilado en el proceso histórico.Dios no tiene identidad o integridad aparte del mundo, ni el mundo aparte de Dios. Sin embargo, no es posible fusionarlos simplemente. Existe la dualidad (lo sagrado y lo secular) dentro de un proceso unitario, encerrado en el concepto de "panteísmo." Por eso, la existencia de Dios ya no se puede describir en términos de "allá arriba" o "allá afuera," sino únicamente "aquí abajo." Dios está profundamente mezclado en el desarrollo del proceso histórico, que como proceso continuo cerrado, evoluciona en espiral de extremo abierto hacia su futuro. Ese futuro representa el pleno despliegue escatológico de la realidad-y-hombre-juntos. Monismo, una forma de historicismo radical, como panteísmo y gnosticismo, finalmente demanda una reformulación global del tema Creador/criatura, puesto que al fin de cuentas ambas partes pierden su identidad única. Los dos se unen en un encuentro que los abarca en forma global. Por eso ya no hay una relación vis-á-vis de revelación/respuesta entre Dios y sus criaturas. Esa relación que es el objeto de la reflexión teológica.

IV. 9. Lenguaje Teológico

Ninguna de estas diversas opiniones ofrece promesa alguna a una visión unificada de la vida. Todas presuponen una cosmovisión bi-factor. El atolladero que ellas han creado ha generado una acalorada controversia semántica sobre el actualmente popular tema de la "conversación sobre Dios" con sus profundas implicaciones para la hermenéutica, teología como un todo, y especialmente dogmática. La pregunta que surge es esta: ¿Qué estado, naturaleza y peso podemos asignar a la forma en que hablamos de Dios? ¿Cómo se relaciona el lenguaje que usamos al referirnos a Dios con lo que realmente es? En las discusiones actuales han surgido tres escuelas principales de pensamiento. Estas tres visiones son como sigue.

a) Algunos sostienen que nuestro lenguaje acerca de Dios es *equívoco.* Dios y el hombre están a tal distancia que el lenguaje humano es incapaz de hablar de él con cierto grado de certeza. No es posible hacer afirma-ciones directas, explícitas. Porque Dios y el hombre no tienen nada en común, no hay eslabón ni ligazón. Aquí el énfasis cae sobre la discontinuidad. No hay nada intermedio excepto un abierto abismo que

el lenguaje no puede trasponer. Por eso todo "hablar de Dios" es, en el mejor de los casos, conjetural y dudoso. El concepto equívoco conduce al escepticismo o agnosticismo.

b) Otros sostienen que nuestro lenguaje acerca de Dios es *unívoco.* Este concepto presupone un sustancial grado de elementos comunes entre Dios y el hombre. Se los acerca tan estrechamente que se posibilita un número de cualidades compartidas, tales como el ser, tiempo, racionalidad, y lenguaje. La distinción Creador-criatura tiende a una superposición. Por eso nuestro "hablar de Dios" corresponde con exactitud a lo que Dios realmente es en una relación que en grandes rasgos es personal. Nuestro lenguaje es esencialmente del mismo orden que el de Dios. Aquí el énfasis cae en la continuidad. Llamar a Dios nuestro "Padre" significa que él es Padre en un sentido muy similar a nuestro concepto humano de paternidad. El concepto inequívoco representa una formulación exagerada de cómo se relaciona Dios con sus criaturas. Trata más bien de atenuar la soberanía divina o de exagerar la potencialidad humana, conduciendo al final a una forma de historicismo lingual, es decir, de tomar el lenguaje humano, que es un potencial de la creación que surge en respuesta a la Palabra de Dios, y convertirlo en normativo con referencia a Dios.

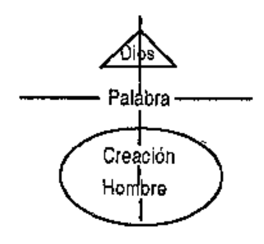
c) Un tercer concepto sostiene que nuestro lenguaje acerca de Dios es *analógico.* Implica una ruptura con el pensamiento bi-factor, comportándose mejor como una visión de tres factores. Es más que una simple mezcla de los otros dos conceptos aunque trata de reconocer el elemento de verdad tanto en la perspectiva equivoca como en la inequívoca. Sin embargo se ofrece como una auténtica alternativa. Pues no sitúa la norma ni en Dios, lo cual la aleja demasiado, ni en el hombre, lo cual la acerca demasiado, sino en la mediadora Palabra de Dios que mantiene unidos a Dios y el hombre en una relación comunicativa de revelación y respuesta. Todo gira en torno de la revelación. La Palabra de Dios es el logos del evangelio de Juan. (Esta idea de la mediadora Palabra de Dios dentro de esta cosmovisión tri-factor –dondequiera que ocurra a lo largo de esta obra– no debe ser confundida con la doctrina del "logos" expuesta por un número de tempranos padres de la iglesia.) Nuestra conversación con Dios y acerca de Dios está en una relación de analogía respecto de esa Palabra. Y eso también vale para el discurso teológico. El concepto equívoco contiene demasiado poco conocimiento de los caminos de Dios, el inequívoco, presume de un exceso. En contraste, el concepto analógico sostiene que lo que podemos conocer y decir acerca de Dios no es exhaustivo o comprehensivo, pero suficiente, veraz, y confiable. Porque esta Palabra no solamente es el límite, expresando limitación, sino también el puente, expresando comunión. Dios es fiel a su Palabra. Y su Palabra lo revela fielmente a él. Indudablemente es más de lo que

es revelado por medio de su Palabra, pero todo lo que está más allá de ella es más de lo mismo. Por eso el concepto analógico trata de honrar el llamado bíblico a la humildad y a la seguridad en nuestro conocimiento de Dios y en nuestro lenguaje teológico.

IV. 10. La Palabra de Dios Como Norma

En la teología hay muchas formas de silenciar la Palabra de Dios. Los modelos antes mencionados tienen precisamente ese efecto. Uno puede empujar la norma de la revelación tan lejos afuera que finalmente se desvanece. Uno también la puede tirar tan adentro de nuestro mundo de realidad que termina silenciada en medio de los ruidos que la rodean. Esa alternativa pareciera ser el destino de todas las teologías bi-factores. Solamente una teología tri-factor, en la cual se reconoce a la Palabra de Dios un lugar normativamente estructurado, en el corazón de la relación tractual entre y el mundo, puede evitar estas trampas. La revelación tiene que ser honrada en su integridad como Palabra de Dios, y la contestación humana en su integridad como respuesta a ella. Sin embargo, la respuesta puede no ser normatizada. Ella es plena y verdaderamente humana, así como la revelación es plena y verdaderamente divina. Nunca debemos humanizar la Palabra divina, ni deificar la palabra humana. A modo de parafrasear ideas prestadas del Credo Calcedónico: El Creador y sus criaturas coexisten "inseparadas" e "individidas," pero al mismo tiempo "sin cambio" y "sin ser confundidas." Solamente así podemos, en alguna forma, evitar tanto el secularizar al mundo por forzar la norma de la Palabra de Dios afuera, a una distancia irrelevante, como sacralizar al mundo por absorber la norma en él. El impacto de estas consideraciones es de presentarnos con urgencia la importancia de una cosmovisión tri-factor: Dios/su Palabra mediadora/ y el mundo. En este paradigma la Palabra de Dios es al mismo tiempo el límite y el puente entre el Creador y su creación.

A veces una ilustración vale por mil palabras. Por eso tal vez un simple bosquejo, mostrando en forma un poco más gráfica el propósito de una visión tri-factor de la realidad puede ser útil:



Capítulo V

Prolegómena: Direcciones Nuevas en la Dogmática

V.1. Paradigma Nuevo

Ahora es tiempo de tomar un nuevo giro. Los capítulos anteriores expusieron repetidas veces las anomalías que surgen de las teologías bi-factores, creando dilemas insuperables tanto en la práctica como en la teoría. Por su forma tradicional de formular el tema estos problemas generaron un fuerte argumento en favor de un nuevo paradigma. Avanzamos ahora para considerar tal paradigma alternativo como marco de referencia para una formulación renovada de la dogmática reformada. El interés central de esta aventura es una visión tri-factor de la realidad. Ya he sugerido abundantemente este enfoque. Resta ahora elaborarlo más plenamente.

V.2. *Sola Scriptura*

La posición clave en una visión tri-factor de la realidad la tiene la Palabra de Dios . Ella es la unión religiosa, el eslabón irrompible que ata al Creador a sus criaturas en una sociedad tractual. Pero ¿a dónde iremos por instrucciones referidas al lugar y rol de la Palabra de Dios para nuestra vida juntos en el mundo? Dada la realidad de nuestra caída radical en el pecado existe solamente un punto intuitivo de partida, la Biblia (compare *Confesión Belga*, Artículo II). La Escritura es la clave intuitiva para un correcto entendimiento del orden óntico de la realidad creada. Es el par de lentes indispensable (Calvino, *Instituciones*, I,6,1) que ahora debemos usar con nuestra visión empañada por el pecado, para descubrir el significado de creación, historia, Cristo, religión y todo lo demás. Si nuestra búsqueda de la verdad como relacionada a la Verdad es seria, no podemos pasar por alto este libro. "Toda la Escritura

es inspirada por Dios, y útil para instruir, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, enteramente preparado para toda buena obra" (2 Tim. 3:16-17), incluyendo esa obra que se llama dogmática.

Escoger las Escrituras como nuestra entrada excluye, por su puesto, toda otra elección. Como hemos visto, la teología moderna ofrece un número de otras enfoques posibles. Al decir "sí" a la idea reformacional de *sola Scriptura* estamos diciendo con ello "no" a la hueste de otros puntos de partida de naturaleza intelectual, tales como un compromiso a priori con la razón humana, ley natural, métodos históricos, fenómenos religiosos, y testeos científicos. La totalidad de estos enfoques ha sido explorada muy intensa y extensivamente en disciplinas tales como filosofía de la religión, antropología cultural psicología y sociología de la religión, y criticismo histórico.

Al adoptar *sola Scriptura* como nuestra ventaja epistemológica es importante tener claridad en cuanto a lo que estamos diciendo. La afirmación de *sola Scriptura* no significa que la Escritura sea una única revelación de Dios. Ese no fue el significado original de esta comidilla acuñada por los reformadores del Siglo XVI. Porque Calvino, Lutero, y otros, sostuvieron claramente que Dios se revela a sí mismo en la creación y en Cristo como también en las Escrituras. Además, su apelación a *sola Scriptura* no tenía la intención de negar la importancia de la tradición de la iglesia, de la teología, de los padres de la iglesia, o de las ciencias y artes. Todos estos tienen su justo lugar en la vida de la comunidad cristiana. Sin embargo, la cuestión es esta: ¿Con qué norma inobjetable ha de ser evaluada la fe cristiana? ¿Cuál es nuestro criterio céntrico de juicio? La respuesta es *sola Scriptura*, que, en el caso ablativo, significa "por la Escritura sola." Esta palabra de contraseña de la Reforma encierra la idea de mediación o agencia. Es decir, vamos a juzgar todas las cosas a la luz de solamente la Escritura y "afirmar lo que es bueno."

Por lo tanto, este acento en sola Scriptura también vale con igual fuerza para el teologizar cristiano. Dada la realidad del pecado, con su profundo y global efecto sobre nuestras mentes, es que ahora, "por la Escritura sola" como Palabra de Dios podemos comenzar a llegar a un entendimiento renovado de la Palabra de Dios para la creación y su Palabra encarnada en Cristo. Es propio del genio mismo de la tradición reformada querer hacer justicia al pleno alcance de la revelación divina, tanto en la creación como en la redención, y en todas las formas en que llega a nosotros, reclama nuestra lealtad y descubre nuestra respuesta.

La teología está asediada por todas partes por tendencias reduccionistas. El liberalismo clásico, si acaso deja lugar para la revelación,

la reduce a la personalidad ejemplar de Jesús. En una forma mucho más profunda la neo-ortodoxia también reduce la Palabra de Dios a una revelación una-vez-para-siempre de Dios en Cristo Jesús. Porque por definición la auto manifestación divina siempre es solo un evento personal. Un cristomonismo de esa clase denigra severamente a la creación y las Escrituras como modos primarios de revelación. Los cristianos evangélicos también, con frecuencia son culpables, en la práctica y sino en la teoría, de tendencias reduccionistas. Muchas veces la creación es considerada simplemente como un presupuesto natural. Cristo es honrado como Salvador y Señor personal. Sin embargo, el concepto de revelación es reservado en forma muy exclusiva únicamente para la Biblia.

La dogmática reformada, al tomar su lugar en el universo políglota del discurso teológico, tiene que reconocer que permanece o cae con su adherencia a "toda palabra que sale de la boca de Dios" (Mt. 4:4). Por eso no permite que el motivo *sola Scriptura* sea debilitado por connotación reduccionista alguna. La Escritura no cierra las puertas a otras formas de revelación. Mejor dicho nos sirve como ventana abierta a las plenas dimensiones cósmicas del mundo de nuestro Padre. Cornelius Van Til lo expresa de esta manera: "La revelación de Dios en la naturaleza, junto a la revelación de Dios en las Escrituras conforman el gran esquema de Dios de la revelación tractual que hace de sí mismo al hombre" (*La Doctrina de las Escrituras*, pg. 4).

Por lo tanto, la tesis que sigue define nuestra posición noética: Tomar la Escritura seriamente como Palabra de nos lleva a reconocer que la Palabra de Dios es más que únicamente la Escritura. Porque la Biblia misma señala en direcciones más allá de si misma y las identifica como Palabra de Dios. Para corroborar esta tesis reflexionemos en el testimonio bíblico referido a la realidad plena de la Palabra de Dios.

V. 3. La Palabra de Dios para la Creación

En primer lugar existe la Palabra de Dios para la creación. La Escritura ilumina el modo de ser de Dios con su mundo. Al sintonizar su mensaje, espiando cómo se desarrolla el drama redentor, prestando cuidadosa atención al texto mismo, y leyendo, como "entre líneas," es esto lo que escuchamos cuando destacamos su testimonio en cuanto a la creación. En el comienzo Dios dio, día tras día, una y otra vez, su Palabra para el mundo. A través del relato bíblico de los orígenes se encuentra la repetición constante de esta frase: "Y dijo Dios sea . . . " y así fue. Su Palabra nunca es mero pensar con deseos. Ella hace lo que dice. Su Palabra es poderosa, activa, dinámica, creativa, llena de propósito. El acento en la ejecución de la misión de la Palabra de en Génesis, es

reforzado por el encuentro de Dios con Job, donde Dios dice:

"Y establecí sobre él [el mar] mi decreto,
Le puse puertas y cerrojo,
Y dije: Hasta aquí llegarás, y no
pasarás adelante,
Y ahí parará el orgullo de tus olas.
¿Has mandado tú a la mañana en tus días . . . ?
(Job 38:10-12)

Este pasaje señala claramente al poder de la Palabra de Dios como responsable de la realidad creada. El salmista agrega este comentario:

Por la palabra de Jehová fueron
hechos los cielos,
Y todo el ejército de ellos por el
aliento de su boca . . .
Porque él dijo, y fue hecho;
El mandó, y existió. (Sal. 33:6,9)

El pensamiento occidental con frecuencia distingue agudamente entre "palabras" y "hechos." Las palabras son baratas, lo que realmente cuenta son los hechos. Obviamente, este contraste no encuentra apoyo en la Escritura, como lo demuestran los pasajes de arriba. Porque las palabras de Dios, y sus obras, son equivalentes. Repetidas veces se los usa en forma intercambiable. Mediante su obra verbal, y su verbo ejecutor Dios hizo existir todas las cosas, dándoles su estructura establecida, orden interrelacional, sentido y dirección. Esa Palabra no ha perdido su eficacia:

"Porque como desciende de los cielos la lluvia y la nieve, y no vuelve allá, sino que riega la tierra, y la hace germinar y producir, y da semilla al que siembra, y pan al que come, así será mi palabra que sale de mi boca; no volverá a mí vacía, sino que hará lo que yo quiero, y será prosperada en aquello para que la envié." (Is. 55:10-11)

Los salmos llevan abundantemente este acento sobre la Palabra de Dios (*dabar*) que ha creado todas las cosas y que ahora las sustenta, gobierna, y dirige hacia sus fines designados. Esa Palabra es sierva de Dios mismo. Al mismo tiempo trasciende a la creación. Como lo dice el Salmo 119:89:

Para siempre, oh Jehová,
Permanece tu palabra en los
cielos.

La palabra es la Palabra de Dios. Por lo tanto se diferencia de mis-mo. Al mismo tiempo trasciende y es responsable de toda la creación. Tal vez podemos captar mejor este énfasis bíblico diciendo que la Palabra de Dios, es decir, la voluntad de Dios para la creación, es revelada en la creación. Este, pareciera ser es el acento del Salmo 19:1-4:

Los cielos cuentan la gloria de Dios ,
y el firmamento anuncia la obra de sus manos.
Un día emite palabra a otro día, y una noche
a otra noche declara sabiduría. No hay lenguaje,
ni palabras, ni es oída su voz. Por toda la tierra
salió su voz, y hasta el extremo del mundo sus palabras.

Esta perspectiva tiene eco en las siguientes doxologías del salmista:

El envía su palabra a la tierra;
velozmente corre su palabra.
Da la nieve como lana,
Y derrama la escarcha como ceniza.
Echa su hielo como pedazos; ante su frío,
¿quién resistirá? Enviará su palabra,
y los derretirá; soplará su viento,
y fluirán las aguas. Ha manifestado
sus palabras a Jacob, sus estatutos y
sus juicios a Israel. No ha hecho
así con ninguna otra de las naciones;
y en cuanto a sus juicios, no los conocieron.
¡Aleluya! (Sal. 147:15-20)

Alabad a Jehová desde la tierra,
los monstruos marinos y todos los abismos;
el fuego y el granizo, la nieve y el vapor,
el viento de tempestad que ejecuta su palabra.
(Salmo 148:7-8)

La rica variedad de términos esparcidos a través de los salmos - palabra, mandamiento, estatuto, ordenanza, precepto, decreto –con sus diferentes aspectos de significación, todos enfatizan este punto central: Dios es el Origen y el Señor de todo, y como medio de su soberano gobierno utiliza a su palabra. Por supuesto, estos pasajes del Antiguo Testamento, tienen forma poética. Por eso a veces somos tentados a considerar

sus expresiones elegantes ("velozmente corre su palabra" Salmo 147:15) como meras figuras de lenguaje, reflejando licencias poéticas, más que referencias puntuales a la realidad. Pero seguir esa tentación es reducir la revelación. En su acento acumulativo, estos cuadros orales, ricamente variados, son afirmaciones cargadas de la realidad de la palabra de para la creación. Son una vigorosa indicación de la forma en que hemos de estructurar la doctrina bíblica de la creación.

¿Cuál es entonces la relación entre "revelación general" entendida como la Palabra de Dios para la creación, y nuestras diversas empresas científicas? Al practicar ciencia, teología incluida, podemos decir que toda realidad creada revela el poder sustentador de la Palabra de Dios *reflexivamente*. Entonces el pasaje del Salmo 19 podría ser parafraseado según estas líneas: Los cielos declaran la gloria de Dios revelando cómo su Palabra sostiene el movimiento de los cuerpos celestiales. De igual modo, la fuerza magnética de la gravedad declara la gloria de Dios revelando cómo la Palabra de Dios es responsable de la caída de los objetos. Otra vez, la noción científica de la capilaridad declara la gloria de revelando cómo la Palabra de Dios es responsable de la vida de los árboles. La Palabra de Dios como tal es trascendente. De manera que no es directamente accesible a la investigación humana. Por eso conduce a confusión decir, sin calificación alguna, que la creación es revelación divina, que ella *es* Palabra de Dios. Tales expresiones tienen connotaciones panteístas. La revelación creacional es más bien un concepto *reflexivo, responsivo*. Obtenemos discernimiento del "conocimiento de " Dios como Creador (Calvino) observando cómo sus diversas criaturas responden al poder sustentador de su Palabra, cada criatura "según su clase." Esto rige para todo aspecto de la realidad creada: aves migratorias, uso de la tierra, racionalidad humana, desarrollo infantil. En la teología esto rige para la reflexión en nuestra vida de fe. Por eso la investigación teórica requiere estudiar el impacto *reflexivo* de la revelación creacional tal como afecta a la forma de la criatura de contestar al lado *responsivo* de la Palabra de Dios para la creación.

En Proverbios la Palabra creacional de Dios nos encuentra personificada en la "Sabiduría." Ella estuvo allí "en el principio" sirviendo como planificador divino y normalizador y como artífice por medio de quien el Creador ordenó la vida de su creación. Se nos dice que "La sabiduría edificó su casa, labró sus siete columnas" (Pr. 9:1), una referencia poética al rol de la sabiduría en la actividad creadora de Dios . Aún más elocuente es su participación en la creación y su rol ejecutivo en ella. En Proverbios 8: 22-31 leemos:

"Jehová me poseía en el principio, ya de antiguo, antes de

sus obras.
Eternamente tuve el principado desde el principio, antes de la tierra. . . .
Cuando formaba los cielos, allí estaba yo; cuando trazaba el círculo sobre la faz del abismo;
cuando afirmaba los cielos arriba, cuando afirmaba las fuentes del abismo; cuando ponía al mar su estatuto, para que las aguas no traspasasen su mandamiento;
cuando establecía los fundamentos de la tierra, con él estaba yo ordenándolo todo,
y era su delicia de día, teniendo solaz delante de él en todo tiempo.
Me regocijo en la parte habitable de su tierra; y mis delicias son con los hijos de los hombres."

La Palabra de Dios para la creación no solamente es revelada al dar existencia a todas las cosas, sino también en la sabiduría divina que a sus criaturas les infunde la continuación de la vida. Piense en la parábola de Isaías referida al agricultor instruido por Dios (28:23-29). Su sano discernimiento en cuanto a arar y trillar, sembrar y cosechar, "proviene del SEÑOR de las huestes" que es "maravilloso en consejo y grande en sabiduría." Podemos asumir que este agricultor trabaja diligentemente a la luz de lo que dispone de la escritura. Pero su instrucción en las prácticas agrarias no proviene directamente de la palabra escritural. Proviene más bien de la sabiduría de Dios encerrada en la semilla y la tierra, sabiduría que el agricultor apropia a lo largo de su experiencia de aprendizaje práctico durante muchos años. Estando atento a la Palabra de Dios para la lluvia y el sol, por el ir y venir de las estaciones, el agricultor es "instruido rectamente" porque su Dios "le enseña."

Este testimonio del Antiguo Testamento en cuanto a la revelación creacional es confirmada por el testimonio del Nuevo Testamento. En el prólogo a su evangelio Juan enfoca agudamente la centralidad de la Palabra de Dios(logos), primero en la creación, luego en la redención. Con términos reminescentes a la narración del Génesis, Juan dice con respecto al Verbo que "en el comienzo . . . todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido, hecho fue hecho" (Jn. 1:1-3). Difícilmente se puede concebir una declaración más directa del papel mediador de la Palabra de Dios en la creación. El autor de Hebreos reafirma dos veces en un solo pasaje esta misma verdad central referida no solamente a las obras redentoras de Dios sino también a sus obras de creación y providencia:

Dios, habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas, en estos postreros días nos ha hablado por el Hijo, a quien constituyó heredero de todo, y por quien asimismo hizo el universo; el cual, siendo el resplandor de su gloria, y la imagen misma de su sustancia, y quien sustenta todas las cosas con la palabra de su poder." (Heb. 1:1-3)

Este énfasis en la función mediadora de la Palabra de Dios también se expresa con inconfundible claridad en Hebreos 11:3: "Por la fe entendemos haber sido constituido el universo por la Palabra de Dios, de modo que lo que se ve fue hecho de lo que no se veía."

Vea, finalmente, la carta de Pedro. A los burladores que pretenden ciegamente que el mundo continuará sencillamente su curso actual sin intervención divina, Pedro les dirige este severo recordatorio, enfatizando nuevamente la centralidad de la Palabra de Dios :

> Estos ignoran voluntariamente, que en el tiempo antiguo fueron hechos por la palabra de Dios los cielos, y también la tierra, que proviene del agua y por el agua subsiste, por lo cual el mundo de entonces pereció anegado en agua; pero los cielos y la tierra que existen ahora, están reservados por la misma palabra, guardados para el fuego en el día del juicio y de la perdición de los hombres impíos. (2 Pe. 3:5-7)

Por eso, desde el comienzo hasta el fin, nuestro mundo es impensable aparte de la función mediadora de la Palabra deDios. Fue creado por la Palabra. Por la misma Palabra está siendo preservado y su historia está siendo dirigida por ella hacia su destino escatológico.

V. 4. La Palabra Encarnada

Existe solamente una Palabra de Dios , no dos o tres. Desde el comienzo hasta el fin, expresa una sola Palabra, un mensaje consistente, una voluntad no alterada. No incurre en un "doble discurso" o "triple discurso." Ni "cambia su tono" en el camino. Su palabra triple es como una variación triple sobre un mismo tema. Considere esta cruda analogía: H2O, decimos que representa agua. Sin embargo experimentamos al agua en tres estados, es decir, como líquido, sólido, y como gas. No obstante, cualquiera sea su estado, siempre sigue siendo el mismo agua H2O.

De igual manera la misma Palabra de Dios impacta nuestras vidas de tres maneras. Primero y principalmente, según la Escritura, está la permanente Palabra para el mundo, hablada con fuerza creadora, con,

en, y para la creación. Con posterioridad al pecado, Dios en estos últimos días "nos habló por un Hijo" (He. 1:2). Cristo es la Palabra de Dios, personificada, encarnada. Porque "el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, lleno de gracia y verdad" (Jn. 1:14). Esta designación original de Cristo es el título triunfante que sigue llevando en la visión bíblica de los tiempos finales. El jinete apocalíptico sobre el caballo blanco es llamado "Fiel y Verdadero" y su nombre es "La Palabra de Dios" (Ap. 19:11-13). Cristo, el *alpha* y *omega* de Dios, como Palabra preencarnada, luego encarnada, en su exaltación como también en su humillación. Por eso Pablo nunca se cansa de anclar la totalidad de los propósitos de Dios con la creación, el misterio de su voluntad, el evangelio de la salvación, y la gloriosa herencia de los santos "en Cristo" (*en Christo* –Ef. 1: 3-23). Esta perspectiva de enfoque cristológico es estremecedora en su alcance cósmico:

> El es la imagen del Dios invisible el primogénito de toda creación. Porque en él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay en la tierra, visibles e invisibles, sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue creado por medio de él y para él. Y él es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él subsisten; y él es la cabeza del cuerpo que es la iglesia, el que es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que en todo tenga la preeminencia; por cuanto agradó al Padre que en él habitase toda plenitud, y por medio de él reconciliar consigo todas las cosas; así las que están en la tierra, como las que están en los cielos, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz. (Col. 1:15-20)

Por eso, Cristo Jesús, como Palabra de Dios, es la clave para el entendimiento de la creación. En "todas las cosas" (*ta panta*) es central y dominante. Y él es el corazón mismo del mensaje bíblico desde la primer palabra hasta la última. Sin él el Antiguo Testamento sigue siendo un libro cerrado (compare el repetido énfasis de Mateo en el "cumplimiento"; también Lc. 24:25-27; Jn. 5:39; Hch. 8:35). Su vida, muerte y resurrección son la esencia misma del evangelio del Nuevo Testamento (Jn. 20:30-31).

El lugar céntrico de Jesucristo recibe nuevo ímpetu por la analogía familiar usada por Agustín, Calvino y otros, representándolo como "el espejo" de todos los propósitos de Dios para con el hombre. El es la palabra final de Dios. No tenemos otra palabra aparte o más allá de esta palabra. El refleja plenamente el corazón y la voluntad del Padre. La Palabra de Dios revelada en Cristo es la línea limítrofe en la revelación,

es decir, hasta aquí has de venir, más lejos no. El mismo también es el puente seguro entre Dios y el hombre. Porque hay solamente un mediador entre Dios y los hombres, que es Cristo Jesús. "Nadie viene al Padre" –incluso cuando se trata de establecer asuntos teológicos– "sino por mí," dice Cristo de sí mismo. El que ha visto a Cristo ha visto al Padre. No necesitamos ni podemos mirar más allá. El es la palabra inicial, media y última de Dios para el mundo. Toda el obrar de Dios con el mundo –creación, preservación, juicio, redención, consumación– es a través de Cristo. No hay "otro nombre debajo de los cielos, dado a los hombres" al que podamos recurrir en busca de respuestas. Su persona y obra es la clave hermenéutica al significado de la vida en el mundo. Solamente sirve una teología por medio de Cristo y centrada en Cristo. "¿Qué piensa usted del Cristo? es el tema inicial, intermedio y final.Por eso la erudición cristiana, incluyendo la teología, es llamada a discernir las normas de la Palabra creacional de Dios para nuestra vida en este mundo, iluminado y dirigido por su Palabra en la Escritura, bajo la autoridad real de su Palabra encarnada, para que así podamos aprender a llevar "cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo" (2 Cor. 10:5).

V. 5. Más y Más Cerca

A lo largo de la historia Dios acomoda su Palabra a la condición humana. Originalmente la Palabra para la creación, inaudible e invisible, pero claramente discernible en sus efectos (Salmo 19:1-4), fue suficiente para nuestras necesidades –reforzada por una comunicación más directa en el huerto (Gén. 2:15-17). El impacto original de la Palabra creacional de Dios no ha perdido nada de su fuerza. Todavía es tan real y viva como la última aurora y la próxima puesta de sol.

Sin embargo, ahora todo esto es noéticamente oscurecido, por nuestra pecaminosa propensión a "suprimir la verdad" del "eterno poder y deidad" de Dios mediante un intercambio de ellas con mentiras antiguas y modernas ideadas por nosotros mismos (Rom. 1:18-23). Para contrarrestar los efectos de la caída, , en su gracia condescendiente, nos hace llegar su Palabra más y más cerca, en etapas de revelación que se desarrollan sucesivamente. Eventualmente, en la plenitud de los tiempos, Dios hará el camino completo. Identifica su Palabra con nosotros. La "Sabiduría" de Proverbios que da voces en las calles, se convierte en el "Logos" del evangelio de Juan. La Palabra es personificada, encarnada en Jesús de Nazaret, semejante a nosotros en todas las cosas, excepto en el pecado, y todo esto para nosotros y para nuestra salvación. El Mediador de la creación ahora también es el Mediador de redención.

Es como que Dios caminara con nosotros una segunda milla por el camino, y luego una tercera en su Hijo encarnado. En el testimonio de los profetas (prolépticamente) y de los apóstoles (conclusivamente) acerca de Jesucristo, Dios nos hace llegar su Palabra muy cerca. La Palabra creadora, pronunciada en el principio, ahora recibe forma de un documento histórico. Es como si Dios pusiera su Palabra en nuestro regazo, negro sobre blanco. La Palabra de Dios en las palabras de los hombres. En esta forma lingual de revelación, un tanto análoga a su forma encarnada, Dios nos habla en forma total y verdaderamente divina, pero también en forma total y verdaderamente humana. Según las palabras de Moisés, ahora la Palabra de Dios está fácilmente a nuestro alcance:

> "Porque este mandamiento que yo te ordeno hoy no es demasiado difícil para ti, ni está lejos. No está en el cielo, para que digas: ¿Quién subirá por nosotros al cielo, y nos lo traerá y nos lo hará oír para que lo cumplamos? Ni está al otro lado del mar, para que digas: ¿Quién pasará por nosotros el mar, para que nos lo traiga y nos lo haga oír, a fin de que lo cumplamos? Porque muy cerca de ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón, para que la cumplas." (Deut. 30:11-14)

Si eso ya era así para Israel, cuánto más decisivamente para nosotros que somos herederos del cánon completo.

V. 6. Un Solo Mensaje

Escudriñando de esta manera las Escrituras somos llevados a reconocer a la triple Palabra de Dios. Dios acomoda su Palabra a nuestras situaciones cambiantes. Nos encuentra dondequiera que estemos para traernos de regreso y conducirnos adonde debemos estar. En ello está el poder de redirigir las buenas nuevas proclamadas tanto en la ley como en el evangelio. Pero la Palabra de Dios no solo responde a situaciones cambiantes. Mediante su Palabra Dios también crea repetidas veces situaciones radicalmente nuevas. Por la "promesa madre" (el *protevangelium* –Gén. 3:15). Dios ntercepta nuestra caída en el pecado. Al llamar a Abraham a salir, Dios crea un pueblo nuevo. En Cristo, la Palabra hecha carne, Dios inaugura la nueva era: "las cosas viejas han pasado, he aquí, todas son hechas nuevas" (2 Cor. 5:17). La aparición de la Palabra de en Cristo en el cruce de los caminos de la historia del mundo, es el ligamento redentor que une el testimonio de los profetas y de los apóstoles, el pacto en sus dispensaciones antiguas y nuevas, el

mensaje mesiánico del Antiguo Testamento que mira al futuro, y el testimonio (*martyria*), enseñanza (*didache*) y proclamación (*kerygma*) del Nuevo Testamento. La Palabra de Dios ejerce su poder normativamente estabilizante desde la creación, a través de la caída y redención, prosiguiendo a la recreación de todas las cosas en Cristo Jesús. La estela plena de la historia cósmica está bajo el poder sustentador y sanador de la Palabra de Dios.

Con el correr del tiempo cambia la forma de la revelación. Pero su significado esencial permanece constante. No hay tensión interna o contradicción entre la Palabra creacional, la Palabra escrita y la Palabra encarnada. Desde el comienzo su Palabra con y para la creación fue "confía en mí, ámame, sírveme." Este mismo llamamiento a la vida obediente constituye el corazón de la revelación bíblica. Entonces, en el centro de los siglos, y de una forma profundamente personal:

> Mejor lo dijo Dios con El
> que vergonzosa cruz llevó por nos.

En su triple expresión la Palabra lleva un solo mensaje –unidad en la diversidad. Porque hay un Dios, un mundo, un Mediador, un pacto, una voluntad, un camino de salvación, un reino venidero.

Las Escrituras ofrecen indicadores que señalan a escenarios subyacentes a sus narrativas. Conducente a su escrituración la Palabra vino directamente a los profetas; por ejemplo: "la palabra del Señor vino a mí diciendo, 'Habla a Israel. . . .'" La Palabra también fue comunicada directamente por Cristo a los apóstoles, por ejemplo: "Y abriendo su boca, dijo . . ." Ciertamente, una revelación tan directa, es Palabra de Dios. Pero ya no nos es accesible en su forma original. Ahora dependemos de su fiel incorporación en la Biblia. Por eso, actualmente, en nuestras vidas y para los propósitos que fueren, estas diversas formas de la revelación (es decir, sueños, visiones, pronunciamientos directos, teofanías, la presencia encarnada) ahora están plenamente centradas en la Palabra de la escritura.

Además, cuando el púlpito proclama fielmente el evangelio, también podemos dejar la reunión de la congregación diciendo, "Hoy hemos oído Palabra de Dios." Entonces, cuando de domingo pasamos a lunes, y cuando la adoración nos prepara para el servicio, podemos ir a nuestro trabajo y testificar en el mundo de Dios sostenidos por esta convicción: "Así dice el SEÑOR." Sin embargo, esta Palabra proclamada, realmente no es una cuarta forma de la Palabra de Dios. Es la Palabra escrita, sometida a exégesis, interpretada, traducida, y aplicada. Su validez depende de su fiel comunicación del mensaje bíblico. La Palabra

correctamente proclamada es un eco de las Escrituras. Siempre es apelable a la Palabra escriturada.

V. 7. La Escritura es la Clave

Por eso, epistemológicamente, todo se reduce a la Escritura. Este libro es la guía indispensable para nuestro conocimiento en el camino de la salvación. Este libro nos confronta con la Palabra encarnada en Jesucristo. También es la clave hermenéutica para nuestro conocimiento de las normas permanentes de la Palabra creacional de en su poder sustentador para nuestra vida juntos en el mundo. Dada nuestra actual condición humana, solamente a la luz de esa Palabra liberadora en su forma lingual podemos obtener discernimiento en el significado de la realidad creada.

La Palabra creacional sigue siendo la primera palabra de Dios para el mundo. Ella también es su palabra duradera. Dios no la ha retirado. Permanece firme y quedará hasta el fin. No ha perdido nada de su poder original sustentador ni de su claridad. El problema está del lado de la respuesta. Por eso, aunque esa primer palabra todavía es suficiente para su intención y su propósito original, ya no es suficiente para nuestra necesidad actual. Por eso, gracias a Dios por su gracia condescendiente que esa primer palabra no es la última palabra de Dios. El reitera su palabra creacional en su palabra redentora. No hay una retracción divina. Dios no abandonó su posición original. El comienzo fue este: " Dios creó los cielos y la tierra" –la historia del Génesis. En el final inaugurará "la nueva tierra, donde habita la justicia" –la historia del Apocalipsis. En la estela redentora de la historia, el huerto del principio se convierte en una ciudad, la "Nueva Jerusalén." El paraíso creado y perdido, será recuperado y concluido. El plan de la redención no es un plan diferente, que reemplaza al plan original de la creación. La marca original aún vale. Es como si la redención fuese "una corrección a mitad de camino" –en la que persigue su propósito permanente en un mundo infectado por el pecado mediante un "desvío." La creación y la redención, ambos son guiados hacia el mismo fin, esto es, que "glorifiquemos a Dios y nos gocemos por siempre en El." Solamente que ahora se ejecuta por una ruta alternativa. Según las palabras de Bavinck:

> El pacto de la gracia [redención] difiere del pacto de las obras [creación] en la ruta, no por su destino final. . . . El punto de llegada vuelve al punto de partida, y es simultáneamente un punto alto, elevado por encima del punto de partida. (Jan Veenhof, *Naturaleza y gracia en Bavinck*, pgs. 19-20)

De esa manera la palabra de la redención se dirige a nosotros como una reafirmación y renovada publicación de la palabra de creación. La visión de una redención final nos llama a seguir adelante y nos compromete a ser colaboradores con Cristo en ese proyecto de reino cuyo propósito es la restauración de la intención original de Dios para la creación, que, aunque caída, es juzgada ahora y redimida, y está siendo renovada (Rom. 8:18-25).

V. 8. Revelación Bi-Unitaria

Por eso el tema más fundamental en la dogmática reformada es un correcto entendimiento de la relación entre creación y redención. Según la terminología clásica de la teología se trata de la relación entre revelación general y especial. A pesar del pecado, existe una *continuidad* básica que rige para nuestra vida en el mundo con respecto a las estructuras de la creación, lo que la teología clásica asigna a la "gracia común," que quizá se expresaría mejor como gracia conservadora o preservadora. Nuestras vidas también manifiestan una *discontinuidad* radical en cuanto a su *dirección*, es decir, la renovación que la teología clásica asigna a la "gracia especial." La Palabra redentora de Dios en las Escrituras presencia en Cristo la reorientación de nuestras vidas desorientadas. Por eso la línea de la historia bíblica revela el movimiento desde la formación (creación), a través de la deformación (caída) y reformación (redención), hacia la consumación (restauración).

En el desarrollo de este drama la Escritura tiene un rol singularmente decisivo. Sus buenas nuevas unen creación y re-creación. Su mensaje es calificado por el prefijo "re," el factor "re." Es una "re"-publicación redentora de la permanente Palabra de Dios –"El cielo y la tierra pasarán, pero mi palabra no pasará" (Mrc. 13:31). Es una segunda edición, revisada, de la Palabra creacional de Dios, ahora en forma lingual. La ley de Dios, su Palabra en modo imperativo, no fue promulgada por vez primera en el Monte Sinaí. Ni fue revelada por primera vez en el Pentatéuco, o en los profetas, poetas, o apóstoles. Es tan antigua "como los montes." Desde el comienzo la Palabra-Ley de Dios sirvió como criterio para el orden de la creación. Por eso la ley no "nació," sino "re-nació" en Sinaí. Allí fue reformulada sobre tablas de piedra, reiterada, reafirmada en el lenguaje de prohibiciones, reflejando el lado más negativo de los propósitos positivos de con Israel y el mundo.

Cristo demuestra puntualmente la permanente normatividad de la Palabra de Dios aclarando lo escrito sobre el tema del matrimonio y el divorcio (Mt. 19:3-9). Refutando la casuística de los fariseos de su día,

apela a la ley de Moisés, afirmando su autoridad perenne para la vida matrimonial. Entonces, cuando sus críticos buscan una escapatoria en la ley, Jesús reconoce que en vista de los fracasos en el matrimonio, como la mejor solución de segundo grado, a efectos de evitar mayores devastaciones antinormativas de la vida familiar, Moisés hizo ciertas concesiones en la aplicación de la ley. Sin embargo, esto fue por "la dureza de vuestros corazones." Sin embargo, como apelación final, Jesús vuelve a la Palabra original, normativa, de fidelidad, declarando que ella aun permanece:

> "Pero al principio de la creación, varón y hembra los hizo Dios. Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne; así que no son ya más dos, sino uno. Por tanto, lo que Dios juntó, no lo separe el hombre." (Mr. 10:6-9)

El matrimonio es designado para el bien y para la protección. Por eso no existen "motivos bíblicos" de primer orden, para el divorcio, y, por eso mismo, puesto que la Palabra de Dios es firme, tampoco hay motivos creacionales. El divorcio solamente puede ser una segunda línea de defensa contra mayores fracasos.

La conversación común con frecuencia nos lleva a hablar de un "orden de creación" y un "orden de redención." Sin embargo, este idioma nos lleva al error. Nos permite pensar que estos dos "órdenes" son dos reinos totalmente diferentes. Esa clase de pensamiento nos lleva de vuelta a las antiguas trampas dualistas. La Escritura nos abre una perspectiva mejor. Tal vez podamos formularla mejor en términos de la distinción estructura/dirección. A través de los siglos se mantienen intactas las funciones de la creación, gracias al constante poder sustentador de la Palabra de Dios, mediante la cual sostiene con toda gracia las obras de su mano, incluso en vista de los efectos destructores del pecado. La lluvia aun cae y el sol aun resplandece sobre justos e injustos de igual manera (Mt. 5:45). El matrimonio sigue siendo matrimonio, el trabajo continúa, la noche todavía trae descanso a los miembros del cuerpo, y la gente toda sigue adorando ante el mismo altar. Sin embargo, el pecado produce distorciones masivas en nuestra forma de ejercer nuestras funciones de criaturas y en nuestra forma de relacionamos unos con otros dentro de las estructuras de la creación. La comprensión de esto ha sido captada en la idea de "depravación total." La redención persigue la renovación y reorientación de nuestro funcionar como criaturas dentro de estas diversas estructuras. Por eso la creación y redención no son conjuntos de realidades en competencia o complementarios. Más bien son dos formas profundamente interrelacionadas de conocer al único y

solo mundo que existe: uno, desde el punto de vista de la obra creadora de Dios , el otro desde el punto de vista de su obra redentora. Esta doble obra de Dios tiene que ser honrada en su carácter de globalidad interrelacionada. Todo aquello que es cubierto por la Palabra de Dios para la creación es recuperado por su Palabra de redención, es decir, "ya en principio," pero "todavía no" en perfección.

El reconocimiento de esta revelación bi-unitaria es más que meramente un artículo de fe, también es más que un punto importante para el estudio teológico. Es una experiencia liberadora, renovadora de vida. Libera la idea bíblica de libertad cristiana, de testimonio cristiano, de llamamiento cristiano en el mundo. En la medida en que erremos el blanco en este asunto, también equivocaremos la senda correcta en todo otro punto a lo largo del camino, poniendo finalmente a Dios en contra de sí mismo. Por eso tenemos que honrar la histórica línea de creación/caída/redención/consumación como el patrón secuencial, que está en el centro mismo del desarrollo del drama bíblico. Y estos cuatro motivos bíblicos tiene que ser honrados en sus dimensiones plenamente cósmicas y holistas. Cada vez resulta más claro que la forma de responder a estas cardinales ideas bíblicas sirve como caso de prueba hermenéutica para juzgar a la teología contemporánea.

V. 9. Peregrinaje

Los venerables conceptos "revelación general" y "revelación especial" están profundamente arraigados en nuestro vocabulario teológico. Entonces uno puede sentir la inclinación por preguntar ¿por qué moverse de esta forma bi-unitaria de reflexionar sobre la revelación a una forma tri-unitaria, es decir, a hablar en términos de una triple Palabra de Dios, esto es, su Palabra para la creación, en la Escritura y en Cristo? Como respuesta parcial a esta pregunta, invito a usted a recorrer nuevamente el camino del peregrinaje que yo y otros hemos hecho a lo largo de las recientes décadas pasadas.

Por supuesto, todavía es posible y significativo, y como punto de partida quizá sea indispensable, discutir la revelación bajo los encabezamientos tradicionales de revelación especial y tradicional. En efecto, esa tradición es la matriz misma de la que emerge la idea de la triple Palabra de Dios. Es imposible avanzar sin un compromiso firme inicial con esta tradición. Por eso, perteneciendo a ella, el concepto tri-unitario de revelación representa un esfuerzo auto-consciente, deliberado, por desarrollar más plenamente sus implicaciones, sin las tensiones que en forma latente siempre están presentes en estos conceptos.

Mi peregrinación puede ser reconstruida a lo largo de las siguientes

líneas. Regresando a mis días de estudiante, los conceptos de revelación general y especial eran parte cotidiana de nuestro vocabulario teológico. Pero surgieron preguntas. Porque esta forma doble de pensar y hablar de la revelación con frecuencia mostraba la tendencia de deslizarse a los mismo patrones dualistas examinados anteriormente en cuanto al interrogante sobre la relación entre filosofía y teología. La unidad integral con frecuencia era eclipsada entre estos dos modos de revelación. En vez de una visión unificada de la realidad, surgía una perspectiva dicotomista. Además comencé a cuestionarme la significación de los términos mismos. ¿Qué es tan "general" en la revelación general? "El término sonaba tan indescriptivo, tan puramente formal, de contenido tan corto. "Los cielos cuentan la gloria de Dios ," esa es la revelación general de Dios en la creación. Pero ¡no es eso realmente algo muy "especial"! Y la revelación especial, ¿acaso no es "general" en el sentido de su intención general, universal, para todos? Esa ambigüedad de los conceptos, aunque no la realidad que ellos señalan, me plantearon un cúmulo de interrogantes.

Llevando estas preguntas no contestadas conmigo me establecí en Amsterdam para mis estudios. Leyendo por acá y allá encontré el libro *Het Dogma der Kerk*. Su capítulo sobre la revelación me empujó un paso adelante en el camino de mi peregrinación. Allí encontré que se discutía la revelación general y especial bajo las rúbricas de revelación "fundamental" y "redentora." Esta terminología creaba nuevas posibilidades. Rompía con el carácter más bien in-descriptivo, formal, abstracto, de la terminología tradicional. Dejaba mejor enfocada la bi-unidad de la revelación. Ayudaba a vencer la tendencia hacia equivocados conceptos dualistas. "Revelación fundamental" esta es la revelación fundacional de Dios, la revelación permanente en su obra de creación. "Revelación redentora," esta es, después del pecado, la revelación renovadora de Dios en las Escrituras y en Cristo para la restauración de la creación caída. Con este nuevo discernimiento en cuanto a una antigua verdad el peregrino siguió gozoso su camino.

Luego llegó mi cuarta navidad en el ministerio, sirviendo a una congregación canadiense. Habiendo preparado por enésima vez sermones sobre el tema del advenimiento, estaba buscando ideas frescas. Volviéndome a mi estante de libros saqué la obra de Klaas Schilder, *Licht in de Rook*. Allí me encontré con sus notas homiléticas referidas a Mateo 2, "Los Sabios y la Palabra de Dios ." Con esto comenzó a despuntar otro nuevo día. Allí estaba , en buen estilo calvinista, esto es, en tres puntos. Primero, los sabios fueron "atraídos por la Palabra de Dios en la naturaleza" –la luz de la estrella del advenimiento. Segundo, fueron "reorientados por la Palabra de Dios en las Escrituras" –Miqueas 5:2,

corrigiendo su malentendido inicial, y guiándolos de Jerusalén a Betlehem. Finalmente, habiendo sido atraídos magnéticamente por la revelación de Dios en la creación, y habiendo sido reorientados por la palabra profética del Antiguo Testamento, estos visitantes extranjeros llegaron al clímax de su larga travesía, el asombroso cumplimiento de Dios de su antigua promesa: "adoraron la Palabra hecha carne" en Jesucristo. Ese descubrimiento navideño me empujó otro paso adelante. Ahora había una ruta abierta ante mi, conduciendo a un reconocimiento cada vez mayor del carácter triunitario de la Palabra de Dios. Schilder había transitado ese camino antes que yo. Pronto encontré a otros viajeros que iban en la misma dirección. La tradición reformada había llevado el fruto de seguir reformándose.

Esta visión renovada de la revelación divina se recomienda a sí misma por un número de razones. Sobre todo ayuda a capitalizar más plenamente la unidad fundamental de las diversas formas que Dios tiene para dar a conocer su voluntad a los hombres. Además con este enfoque estamos en mejores condiciones para evitar las tendencias dualistas que muchas veces acompañan a formas tradicionales de discutir la revelación general y especial. Porque en las muchas formas en que Dios viene a nosotros, nosotros oímos su singular llamamiento, constante, conforme al pacto, de vivir en obediencia. Finalmente, articulando la doctrina de la revelación en términos de la triple Palabra nos ayuda a adherir más plenamente al lenguaje concreto de las Escrituras mismas. En vez de confiar en las categorías más abstractas de revelación general y especial, apartadas un paso o dos de la Escritura, podemos hacer teología con nuestros oídos más estrechamente sintonizados al texto mismo de la Biblia. Trabajando de la mano, los estudios bíblicos y dogmáticos pueden entrar a una relación recíproca de trabajo más práctica, llevando fruto más rico para el ministerio de la iglesia y el servicio del pueblo de Dios en el mundo.

V. 10. Sociedad en Pacto

Por eso, el corazón del asunto es una teología tri-factor. Su pivote es el rol mediador de la Palabra de Dios. Un repaso de los principales teólogos reformados es suficiente para convencerlo a uno que esta perspectiva no es ajena a la tradición reformada. A cada lado hay evidencias avasallantes de una conciencia intuitiva de ser llevados a contar con tres grandes realidades: el Dios que se revela, el hombre como quien responde, y la revelación como lazo permanente entre ambos. Por eso, lo que estamos haciendo ahora no es nada más que formular explícitamente como un principio que se estructura normativamente lo que ya se encuentra

implícitamente en la corriente principal del pensamiento reformado. Como dijo Kuyper: "Toda revelación asume que hay: (1) uno que se revela a sí mismo; (2) uno a quien él se revela; y (3) la posibilidad de la relación requerida entre estos dos" (*Principios de Teología Sagrada*, pg. 257).

Lo que esto implica no es solamente un continuo reconocimiento de la realidad de Dios y del hombre como *socios* en una perpetua relación de revelación y respuesta, sino también un firme reconocimiento de la Palabra de Dios como el lazo tractual que establece una sociedad *definitiva* entre ellos. Teologías más antiguas tendían a enfatizar las dos *relata*, las partes relacionadas, Dios y el hombre, y con frecuencia lo hacían a expensas de la *relatio* mediadora. Esto condujo a tratamientos más bien abstractos, aislados, ontológicos de la "doctrina de Dios" y de la "doctrina del hombre," seguidas por la "doctrina de Cristo" como Mediador. Las teologías más recientes tienden a empañar la realidad de Dios y el hombre (las dos *relata*) asimilándolas en una *relatio* vagamente definible, llamada "encuentro," "confrontación," "crisis," o "momento de decisión." En vista de estos desarrollos las palabras de la fórmula tradicional para bautismos son significativas: "Como en todos los pactos hay dos partes involucradas . . ." (tal vez mejor: "dos partidos"), así también el correcto entendimiento de la unión contractual que une a estos "dos partidos" es esencial para una cosmovisión bíblica, para la fe cristiana, y para la dogmática reformada. Por eso es de crucial importancia tratar de hacer justicia a las dos *relata* en la *relatio*.

La Palabra de Dios está saliendo, camino hacia sus criaturas. Es como si por medio de su Palabra, Dios saliera, "de su mundo" de eterno compañerismo trinitario hacia la realidad de carne y hueso del cosmos. Su Palabra es el *puente* que sustenta su comunión con nosotros y la nuestra con él. Pero también es el *límite* entre Dios y el mundo, la línea divisoria que establece el horizonte a todo extenderse hacia arriba de las criaturas. Por eso, al reflexionar en la mediadora Palabra de Dios nos estamos moviendo junto a los límites exteriores de nuestros potenciales teológicos, tocando la periferia misma del misterio. De este lado de su Palabra están las "cosas reveladas" del Señor; del otro lado están las "cosas secretas." Siguiendo esta línea revelacional estamos acentuando la distinción entre la "voluntad secreta" y la "voluntad revelada" de Dios. La primera está de "su lado" de la Palabra,. del lado revelacional; la segunda está de "nuestro lado," del lado de la respuesta. Por eso, no debe sorprendernos, que al bordear así los extremos de nuestro conocimiento nuestras construcciones teoréticas comiencen a tambalear y nuestro lenguaje se vuelve inarticulado. Junto a Calvino (*Instituciones*, I,1-5) y otros teólogos tenemos que ejercer sumo cuidado en distinguir entre

Dios tal como es en sí mismo (*ad intra*) y Dios tal como sale hacia nosotros en su Palabra (*ad extra*). Su Palabra legislativa es extrínseca a Dios, no intrínseca. Pertenece a la obra suya que sale, no a su esencia interior. Acorde con ello tenemos que mantener cierta distancia entre "la realidad de Dios como necesariamente es y la realidad del decreto" (James Daane, *La Libertad de* Dios , pg. 77). O, según lo ha expresado Herman Hoeksema: Dios está "absoluta, soberanamente por encima de todas las leyes y relaciones; y nosotros tenemos que tratar por siempre con lo relativo, porque nosotros estamos bajo ley." Consecuentemente, "nunca puede haber ningún conocimiento de él si nosotros tenemos que establecer la necesaria conexión para tal conocimiento." Pero "lo infinito se ha extendido hacia lo limitado. En esta revelación tenemos un medio adecuado por el cual . . . derivamos auténtico conocimiento de Dios " (*Dogmática Reformada*, pg. 6).

La Palabra como *relatio* entre Dios y el mundo tiene dimensiones claramente suprahistóricas hacia él. Este es el testimonio de la Escritura: ". . . y el Verbo era Dios " (Jn. 1:1). Pero la Palabra de Dios también tiene un lado creacional, un aspecto que sale hacia la otra parte. Es *con*-creacional, es decir, que es dada *con* la realidad creada. Por eso, hablando bíblicamente la Palabra es impensable aparte de la creación, así como la creación es impensable aparte de la Palabra. Por lo tanto, es especulativo pensar en la Palabra de Dios para la creación como anterior a la creación. Ella estaba "con Dios . . . desde el comienzo." Por medio de la Palabra "todas las cosas fueron hechas" (Jn. 1:1-2). Y en Cristo "la Palabra se hizo carne" (Jn. 1:14). Aquí estamos tocando el misterio de la Trinidad. Cristo, la Palabra, *es* Dios. El también es la Palabra *de* Dios. Esta confesión solamente es significativa dentro del contexto de la *relatio* entre Dios y hombre, concebida tanto como límite y puente entre el Creador y su creación. Por eso, el hacer teología tiene que comenzar y finalizar con un profundo sentido de asombro. Descansa en una confianza infantil de que la Palabra mediadora es la línea religiosa de la vida que une por toda la vida a Dios y el hombre en una relación contractual, que lo abarca todo, de revelación y respuesta.

La teología de Calvino se mueve vigorosamente en esta dirección. Abre *Las Instituciones* con estas líneas: "Aproximadamente, toda la sabiduría que poseemos . . . consiste de dos partes: el conocimiento de Dios y el conocimiento de nosotros mismos" (I,1,1). Si esta fuera la palabra final de Calvino en lugar de la inicial, o si esto fuese su única palabra, entonces estas "dos partes" podrían ser construidas como dos partidos, Dios y el hombre, con nada intermedio. En tal caso tendríamos que luchar con el abierto abismo entre dos factores no relacionados de la realidad. De hecho, sin embargo, Calvino objeta las implicancias de

tal concepto. Por un lado rechaza toda pretendida ignorancia respecto de Dios, puesto que, "para nosotros el universo es una especie de espejo en el que podemos contemplar a Dios, quien de otra manera es invisible" (I, 5,1). También rechaza la especulación, sosteniendo que, "no debemos torturar nuestros cerebros acerca de Dios; más bien, debemos contemplarlo en sus obras" (I,5,9). Por eso conocemos a no como es en sí mismo, sino como se manifiesta a sí mismo en sus palabras y obras que salen hacia nosotros. Por eso la pregunta no es la de los escolásticos, ¿quién es Dios en su esencia? sino, ¿quién es Dios en su relación con nosotros? Lo mejor del conocimiento de Calvino es el que ve la revelación de Dios como la permanente unión contractual entre el hombre y su Hacedor. Por eso su concepto de la religión cristiana requiere el reconocimiento de una cosmovisión tri-factor: Dios, su Palabra, y el mundo. Según lo expresó Hendrikus Berkhof: "Entre Dios y la creación hay una decisión de la voluntad" (*Fe Cristiana*, pg. 152). La Palabra de Dios para la creación, revelada después en la Escritura y en Cristo el Mediador, es la unión dinámica que une al Creador y a todas sus criaturas, así como el Espíritu Santo es la unión viviente (el "segundo Mediador") que nos une al verbo encarnado y glorificado hecho carne. El pensamiento de Calvino es pervasivamente relacional. Consecuentemente, toda verdad referida a Dios tiene un correlato antropológico, y toda verdad referida al hombre tiene una *correlato* teológico.

La importancia central de la Palabra-Ley de Dios como norma para toda la realidad creada, a la que Dios se compromete libremente, y a la que nos mantiene responsables, es adecuadamente expresada por Herman Bavinck en las siguientes palabras:

> La cosmovisión cristiana sostiene que el hombre está sujeto siempre y en todas partes por las leyes establecidas por Dios como reglas para la vida. En todas partes hay normas que están por encima del hombre. Las mismas encuentran una unidad ente ellas mismas y encuentran su origen y continuación en el Creador y Dispensador de las leyes del universo. Estas normas son los tesoros más preciados confiados a la humanidad. Dios ha decretado que estas ideas y leyes divinas sean los fundamentos y las normas, las interconexiones y los moldes para todas las criaturas. Vivir conforme a estas normas, tanto en la mente como en el corazón, en pensamiento y acción, esto es lo que significa básicamente ser conformado a la imagen del Hijo de Dios. Y esto es el ideal y la meta del hombre. (*Christelijke Wereldbeschowing*, pgs. 90-91)

V. 11. Restableciendo el Contexto de la Dogmática Reformada

En este punto corresponde hacer algunos comentarios explícitamente metodológicos.

a. Hacer teología sin relación con la tradición es como saltar a la oscuridad. Las tradiciones teológicas del pasado nos acompañan al presente y nos sostienen al movernos hacia el futuro. El rechazo de antiguas tradiciones, cuya vigencia fue probada por el tiempo, es como hacer la teología de flores cortadas. Cortadas de sus raíces sus flores pronto marchitan en nuestras manos. La continuada renovación de la dogmática reformada tiene que ser atemperada por un profundo sentido de deuda para con maestros teólogos del pasado, cuyas obras constituyen un legado masivo de discernimientos e interpretaciones. Seleccionando, habriéndonos paso a través de ellas y aceptando aún las principales tendencias en esta tradición es una enorme empresa. Quizá los molinos teológicos muelan lento, pero muelen muy fino. Las mentes, incansables y creativas de los padres parecieran no haber dejado piedra sin dar vuelta en explicitar la doctrina cristiana. Por eso hay buenas razones para concluir que por ahora todas las incontables piezas del gigantezco rompecabezas teológico tienen que estar ante nosotros sobre la mesa. Realmente es muy poco lo nuevo que podemos producir bajo el sol. En vista de esto, la situación presente pareciera clamar a voces, no tanto por nuevas ideas, sino por un agente catalítico que nos asista en forjar de nuevo, partiendo de este vasto surtido de ideas, un cuadro de la totalidad más unificado, integralmente coherente, y más significativo. Entonces, dentro de los parámetros de la prolegómena de este proyecto, el desafío urgente es delinear los contornos básicos de una cosmovisión bíblica dentro de la que la teología constructiva pueda hacer su obra más fructíferamente. Ubicar la dogmática dentro de tal marco de referencia, restablecer su contexto, y reformar correspondientemente sus estructuras, es un asunto de alta prioridad que motiva la presente obra.

b. Por lo tanto, esta aventura no está motivada por algún impulso racionalista de un sistema cerrado de los últimos días. Semejante imperialismo teológico se desmoronaría bajo el mero peso de su propia arrogancia intelectual. Más bien es un asunto de querer oír de nuevo la Palabra de Dios. Ni siquiera nuestro análisis más penetrante podrá captar alguna vez la estela cósmica de las poderosas obras de en la creación y redención, junto con las asombrosas disparidades en la respuesta humana. Sin embargo, tal vez sea posible, integrar nuestro trabajo de teología a los contornos básicos de la clásica cosmovisión y vida-visión calvinista de modo que podamos tratar más fructíferamente

las enseñanzas de las Escrituras. Si esa aventura no logra más que aliviarnos de las dudosas construcciones tanto del "objetivismo" escolástico como del "subjetivismo" existencial, eso solo sería una ganancia sustancial. Si además resulta en hacer a la dogmática más servil a la comunidad cristiana, tanto mejor. Este proyecto procede sobre la convicción de que es posible ese restablecimiento del contexto para la dogmática, y que realmente puede contribuir a la tarea de hacer teología con una mayor apertura a la Palabra de Dios.

c. En varias ramas del aprendizaje hoy es común hablar de construir modelos y paradigmas. Los teólogos también recurren a tales tendencias imaginarias. Usan características teóricas que tratan de explicar la información de la experiencia cotidiana. Sin embargo, no todos concuerdan en el significado y la importancia de esos modelos y paradigmas. Por eso, aquí también es importante la claridad. Sería posible, por ejemplo, esperar demasiado poco o excesivamente mucho de tales construcciones. Esperan demasiado poco y subestiman la obra de la erudición cristiana quienes repudian el carácter de verdad de sus hallazgos. Hay una tendencia entre esos pensadores de conceder a sus modelos y paradigmas solamente cierto valor pragmático. Su única virtud es que son útiles para predecir resultados de nuevos experimentos. Por otra parte, esperan demasiado quienes se aferran tozudamente a sus hipótesis como a la última palabra. Toda reflexión teórica, incluida la teología, no es, después de todo, más que obra humana. Como tal, siempre está abierta al repaso crítico, a la revisión y nuevas reformas. Sin embargo, reconocer esto no es descalificar las afirmaciones claras ni el tomar posiciones definidas. Convicción no es lo mismo que arrogancia. Sin embargo, tenemos que recordar que nuestros modelos teológicos y nuestros paradigmas no son sino respuestas a la revelación, y no revelación en sí mismas. Dogmática es interpretación de la Palabra de Dios, y no la Palabra en sí. Por eso corresponde que insistamos tentativa y humildemente en nuestras posiciones, aunque tratemos de establecer convincentemente nuestro caso.

d. Hacer dogmática es más que simplemente entrar de un salto y hacerla. Comenzar con el pie derecho requiere algún tipo de prolegómena, es decir, una palabra de *vorauf* ("de antemano"), o al menos una palabra *zuerst* ("para empezar"). Porque toda teología procede sobre la base de ciertas presuposiciones pre-teológicas y opera inescapablemente dentro de ciertas perspectivas filosóficas. No clarificar estos temas contextuales básicos significa, desde el punto de vista prolegomenal, dejar los cantos cortantes expuestos a lo largo del camino, solo para ser descifrados después por otros o explicados en una posdata. El "orden correcto de enseñanza" como diría Calvino, requiere tratar de frente esos asuntos.

Porque la teología no puede mantenerse por sí misma como una empresa independiente, aislada. Siempre existen temas pre-teológicos, confesionales, hermenéuticos, temas filosóficos, temas de posición religiosa (stance), compromisos de fe, de cosmovisión y conceptos de vida, de los que debemos dar cuenta al introducirnos en la dogmática. Precisamente es ése el principal interés de esta prolegómena. La dogmática es demasiado importante para ser dejada a teólogos inseguros en cuanto sus sustentos filosóficos.

e. Un repaso apresurado de algunas de las principales teologías contemporáneas refuerza este punto. A sabiendas o no, la teología siempre se mueve dentro de una corriente principal de alguna tradición filosófica. Por ejemplo, la moderna teología católico romana, especialmente la que precede al nacimiento de la "Nueva Teología," asume las estructuras básicas de la filosofía tomista. La teología reformada de la escuela de Princeton está profundamente influenciada por el realismo escocés. Rudolf Bultman reconoce abiertamente que su teología está en deuda con la filosofía existencialista de Heidegger. Gran parte del acentuado énfasis en el análisis del lenguaje y los procedimientos de verificación practicados en la teología de hoy se puede asignar al impacto de filósofos tales como Wittgenstein, Russell, Whitehead y otros. Finalmente, para cerrar esta breve lista de ejemplos, el análisis marxista que se encuentra en muchas de las teologías de liberación de nuestros tiempos ha sido mayormente formado por la filosofía de Hegel y los neo-hegelianos. Lo que es cierto para estas teologías también lo es para todas las otras.

Es que la teología simplemente no puede proseguir adecuadamente con su tarea sin la reflexión filosófica. Algunos pueden considerar a la teología misma como un adecuado sustituto de la filosofía. Pero este concepto sugiere una noción expancionista de la teología. Porque la filosofía trata con los asuntos más generales, la teología, con los más específicos. La filosofía pinta un cuadro de la totalidad dentro del cual la teología explora en profundidad la vida de fe de una comunidad y sus expresiones confesionales. La filosofía analiza la casa de la reflexión teórica como un todo. La teología, dogmática incluida, ocupa una habitación de la casa. Entonces, tiene sentido, ver la casa como un todo, y la calle donde se encuentra, antes de ocupar una de sus habitaciones. Por eso la filosofía debería ser incluida como un componente fundamental muy fuerte en una buena educación teológica. Arthur Holmes enfatiza la importancia de la filosofía para hacer teología en estas palabras:

> La filosofía . . . tiene un enfoque diferente al de la teología; un enfoque sobre conceptos y argumentos básicos a todas las áreas de

la vida y el pensamiento, incluyendo, religión y teología, pero sin confinarse a ellas. Por eso contribuye al entendimiento de temas fundamentales (epistemología, metafísica, y axiología) que subyacen a la ciencia e historia y el arte tanto como a la teología, de manera que la integración del pensamiento de uno procede en el nivel básico teórico que todas las disciplinas tienen en común (*Contours of a World View*, pg. 39).

f. El presente proyecto renovador en teología reformada está dedicado a ubicar a la dogmática dentro de la cosmovisión reformada y dentro de la filosofía cristiana desarrollada por la tradición neo-kuyperiana. Perteneciendo a una tradición calvinista, el mismo Abraham Kuyper ya reconocía claramente la importancia de un sistema filosófico mayor para hacer teología. La contextualización de la dogmática tuvo una expresión aun más clara y duradera en la obra de Bavinck. Los frutos de esta tradición son discernibles en los estudios dogmáticos de Berkouwer.

El concepto de Kuyper sobre la relación integral entre teología y filosofía es evidente en la siguiente selección de su principal obra sobre metodología teológica:

> La tarea de la teología es "tomar el conocimiento de origen exterior de Dios, tal como es conocido a partir de su fuente, la santa Escritura, para introducirlo a la conciencia de la humanidad recreada y reproducirlo." Pero la "filósofía tiene una tarea totalmente diferente." Ella "es llamada a construir el conocimiento humano, que ha sido traído a la luz por todas las otras ciencias, y hacer un todo arquitectónico, y mostrar cómo ese edificio se levanta en una base." Consecuentemente, la necesidad de la filosofía "surge del impulso de la conciencia humana por lograr unidad." Por eso, decir que "un cristiano está menos en necesidad de filosofía [que una persona no cristiana] es solo para exhibir pereza espiritual y falta de entendimiento."
>
> Se necesita una filosofía cristiana porque "la filosofía que solamente trata la información natural siempre oscilará entre una interpretación panteísta, deísta, y materialista, y nunca hará más que formar escuelas, mientras que la filosofía cristiana, cuyo punto de partida teísta es fijo, es capaz de conducir a la unidad de interpretación dentro del círculo de regeneración. Pero por esta misma razón la teología es capaz de ir de la mano con una filosofía cristiana." La tarea de la filosofía es "arreglar concéntricamente los resultados de todas las otras ciencias, y si la filosofía no-cristiana ignora los

resultados de la teología, como si no fuera una ciencia, la teología está obligada a levantar su protesta contra esto. Si, por otra parte, el filósofo mismo es regenerado, y está histórica y eclesiásticamente en unión con la vida de regeneración, entonces, por supuesto, en sus estudios incluye los resultados de la teología, juntamente con los resultados de todas las otras ciencias, y depende de su cuidado el levantar arquitectónicamente edificios cosmológicos en los que los resultados de la teología también encuentren naturalmente su lugar." (*Principios de Teología Sagrada*, pgs. 614-615)

V. 12. Cosmovisión Bíblica y Filosofía Cristiana

Las mayores contribuciones de Kuyper en la renovación de la tradición calvinista a comienzos de este siglo, están arraigadas en su dinámica rearticulación e implementación práctica de una cosmo-y-vida-visión bíblicamente dirigida y reformada. De manera muy similar a la de su padre espiritual, Groen van Prinsterer (1801-1876), Kuyper (1837-1920) creció como un hijo de su tiempo. El siglo diecinueve fue una era descolorida para el cristianismo histórico. El liberalismo moderno, que tenía a Schleiermacher por padre, dominaba la teología occidental. Para Kuyper, como para Groen, el punto decisivo llegó con su conversión del liberalismo a la fe de los reformadores. Desde entonces aumentó su fuerza teológica principalmente con la obra de Calvino. Sin embargo la herencia de Calvino había sido trasmitida en forma seriamente revisada, remodelada por la teología escolástica de la post-reforma. El sello racionalista de esta ortodoxia protestante también es evidente en la dogmática de Kuyper. Con frecuencia adopta en forma incuestionada algunos de los pensamientos dualistas tan típicos del pensamiento escolástico. Kuyper no logró imprimir plenamente el impacto de su cosmovisión reformacional en su teología sistemática. Por eso, en dogmática, es Bavinck quien refleja con más claridad que Kuyper la tradición calvinista. Su obra sigue siendo una guía mejor que la de Kuyper.

Sin embargo, para los tres –Groen, Kuyper y Bavinck– los temas teológicos eran parte de un cuadro mucho mayor. En juego estaba el futuro mismo del cristianismo occidental como fuerza viable en el modelado de la cultura. ¿Podría sobrevivir los efectos devastadores de la Revolución Francesa? ¿Podría ser revivida la religión bíblica en vista del prevaleciente neo-protestantismo? ¿Podría la fe reformada tener todavía una influencia redentora sobre la dirección del mundo occidental? En su tratado clásico sobre la cosmovisión calvinista Kuyper usó las siguientes palabras para trazar agudamente las líneas del conflicto:

> Por eso, desde el comienzo siempre me he dicho a mí mismo [que] "si la batalla ha de ser librada con honor y con esperanza de victoria, será preciso alistar principio contra principio; entonces tendrá que sentirse que en el modernismo nos asalta la vasta energía de un sistema de vida que lo abarca todo; entonces también tendrá que entenderse que debemos tomar nuestra posición en un sistema de vida cuyo poder es igualmente comprehensivo y de largo alcance. Y ese poderoso sistema de vida no ha de ser inventado ni formulado por nosotros mismos, sino que debe ser tomado y aplicado tal como se presenta a sí mismo en la historia. Tomado de esa manera, encontré y confesé, y sigo sosteniendo que esta manifestación del principio cristiano nos es dada en el calvinismo. En el calvinismo hallé descanso para mi corazón. Del calvinismo he recibido la inspiración para tomar mi posición firme y resuelta en lo más espeso de este gran conflicto de principios." (*Calvinismo,* Conferencias Stone, pg. 11)

Es contra el fondo de su aguda sensibilidad hacia esta batalla del todo-por-el-todo por los corazones y las mentes y las vidas de los hombres, una batalla que trasciende la reflexión teológica, que debemos entender el llamado de Kuyper por una filosofía cristiana. Esa clase de emprendimiento, sostenía, es un asunto de primera prioridad, precisamente para sustentar la teología y darle una orientación más clara. Porque la teología halla su lugar dentro de los contornos más grandes de una cosmovisión bíblica explicada en una filosofía cristiana.

El llamado de Kuyper por una filosofía cristiana no tuvo mayor respuesta durante su vida. El mismo era teólogo, no filósofo. Más aún, hasta bien avanzado el siglo veinte la Universidad Reformada Libre en Amsterdam, a la que Kuyper sirvió como padre fundador, rector e instructor, no pudo jactarse de una cátedra de filosofía. Este vacío fue llenado en 1926 con la doble designación de D.H.T. Vollenhoven y Herman Dooyeweerd.

La dirección de pensamiento de estos filósofos pioneros fue cautivada en los tempranos años de sus carreras por una publicación titulada "En la Línea de Kuyper." Kuyper había hecho una resonante afirmación en cuanto a su compromiso central en la inolvidable confesión: "No existe una sola pulgada cuadrada en todo el Cosmos de la que Cristo, el soberano Señor de todo, no diga, '¡Es mía!' " Después Vollenhoven y Dooyeweerd salieron para abrir esta vida-visión más plenamente en términos de un análisis filosófico penetrante y coherente de las estructuras y funciones de la realidad creada. Con ello también intentaron superar los remanentes del pensamiento escolástico (dualistas y sintesistas) que

todavía existían en la teología de Kuyper y sus contemporáneos. Ese fue el intrigante desafío que encararon Vollenhoven, Dooyeweerd, y eventualmente un círculo mayor de pensadores cristianos de mentalidad similar durante las décadas recientes. A lo largo de un período de aproximadamente medio siglo, su obra fue conocida como "La filosofía de Idea-Ley" o "Filosofía Cosmonómica." Actualmente el análisis de ellas, su crítica y reconstrucción de temas altamente vitales, permanece como contribución monumental a la erudición cristiana. Un filósofo de ley que no comparte la perspectiva religiosa de Dooyeweerd le da el siguiente tributo: "Sin exageración, Dooyeweerd puede ser llamado el filósofo más original que Holanda haya producido, sin exceptuar ni siquiera a Spinoza" (G. E. Langemeijer, "Una Evaluación de Herman Dooyeweerd" en L. Kalsbeek, *Contornos de una Filosofía Cristiana*, pg. 10).

Este desarrollo en el filosofar cristiano representa otro paso en el despliegue histórico de la tradición reformada en la teología. Ahora ha quedado atrás el día en que la dogmática reformada podía permitirse pasar por alto la importancia de una filosofía cristiana para su teología. La renovación de la dogmática reformada requiere ahora una delineación más explícita de sus fundamentos filosóficos y de su contexto. Ignorar la filosofía cristiana asociada con los nombres de Vollenhoven y Dooyeweerd es empobrecer la teología reformada.

La premisa fundamental de esta filosofía cristiana está en su compromiso con la enseñanza bíblica de que toda realidad está ordenada de tal modo por la obra creadora de Dios que su Palabra permanece por siempre como ley soberana, dinámica, redentora para la totalidad de la vida. Consecuentemente repudia el dogma moderno de la pretendida autonomía de la razón humana; intenta descubrir las raíces profundamente religiosas y las motivaciones que sustentan su propio y otros sistemas de pensamiento; afirma la centralidad del corazón humano, del cual provienen todos los temas de la vida; y por eso opera con la firme convicción de que la vida como un todo es religión. Esta visión unificadora de nuestros llamamientos en el mundo de Dios, incluyendo nuestra tarea en la teología, otorga a la dogmática reformada un sentido más profundo de estar relacionada con la vida, un lugar más firmemente estructurado entre las disciplinas escolásticas, y un enfoque directo más responsable, abriendo con ello nuevas puertas a la posibilidad de la continuada reforma teológica.

V. 13. Filosofía Cristiana y Teología

A pesar de las objeciones de Barth, existe un creciente reconocimiento de que " . . . todo intento de formular teología ortodoxa en total separa-

ción de los intereses filosóficos va en contra de la herencia cristiana, remontándose hasta Agustín e incluso a tiempos anteriores" (Carl Henry, *Dios, Revelación, y Autoridad*, Vol. I, pg. 189). Puesto que "la filosofía impregna a la teología sistemática, . . . evitar el uso de la filosofía es simplemente imposible" (Winfred Corduan, *Sirvienta de la Teología*, pgs. 22-23). El juicio negativo de Barth en cuanto a la filosofía, aunque inconsistente en su adherencia al mismo, es por supuesto comprensible. Porque en el pasado, en forma casi universal, la prolegómena filosófica funcionaba como un sistema de pensamiento antecedente e independiente. Por eso creaba tensiones insolubles entre prolegómena y dogmática. A la primera se consideraba como proveyendo el basamento racional sobre el cual levantar la superestructura de la fe. Por eso, según Barth, la mayoría de las prolegómenas, "no son tan conducentes hacia el verdadero trabajo de la dogmática, sino que causan distanciamiento de ella" (*Dogmática de la Iglesia*, I/1). Los padres del Vaticano II también sintieron este problema, declarando que "en la reforma de estudios eclesiásticos, el primer objetivo tiene que ser una mejor integración de filosofía y teología" (*Los Documentos del Vaticano II*, "Formación Sacerdotal," Artículo 14). La prolegómena tiene que ser de una pieza con la dogmática propiamente dicha. Porque "el teólogo no será fiel a la fe que profesa si el marco filosófico que adopta no es consistente con esa fe" (Stuart Fowler, *¿Qué es Teología?*, pg. 9).

Esa integración solamente es posible si la prolegómena filosófica y la teología dogmática son vistas como compartiendo el mismo suelo. Aunque diferenciadas en su función, prolegómena y dogmática tienen que estar unificadas en una misma perspectiva. Por eso, la principal tesis aquí es que la prolegómena más adecuada para una dogmática reformada es una filosofía cristiana. Para ambos, el punto de partida intelectual es la Escritura. Ella provee las señales revelacionales, las guías, las "creencias de control" (Nicholas Wolterstorff) para dar forma a una filosofía bíblicamente dirigida tanto como a una teología cristiana. El fondo más profundo de ambas es una cosmovisión cristiana sostenida en común por ambas, que une a los eruditos y al resto de la comunidad cristiana como socios en la fe. Esta cosmovisión, sostenida en forma conjunta desempeña el rol de puente entre el compromiso con la Escritura y la empresa científica en ambas, tanto en la filosofía como en la teología. Ella sirve para integrar la fe bíblica y la reflexión teórica. De esa manera existe una especie de movimiento normativo desde la fe a través de la cosmovisión a la filosofía y teología, con interacciones recíprocas en y entre ellas. Estructuralmente esto no solo vale dentro de la tradición cristiana, sino para otras también. Albert Wolters lo expresa así:

> Una cosmovisión es asunto de la cotidiana experiencia compartida de la humanidad, un componente inescapable de todo conocimiento humano. Y como tal es no-científica, o mejor dicho (puesto que el conocer científico siempre es dependiente del conocer intuitivo de nuestra experiencia cotidiana) pre-científica en naturaleza. Ella pertenece a un orden de la cognición más básico que el de ciencia o teoría. Así como la estética presupone cierto sentido innato de lo bello, y la teoría legal presupone una noción fundamental de justicia, así la teología y filosofía presuponen una perspectiva pre-teorética del mundo. Ellas dan una elaboración científica de una cosmovisión. (*Creación Recuperada: Bases Bíblicas para una Cosmovisión Reformacional*, pg. 9)

De esa manera entonces la religión bíblica da forma a los contornos básicos de una cosmovisión. A medida que esa cosmovisión cristiana sostenida en común, es elaborada conforme a los lineamientos de un análisis crítico de las estructuras y funciones de la realidad creada, da origen a una filosofía cristiana, cuya tarea es investigar y buscar explicaciones para la información empírica de la experiencia diaria en su unidad profunda como también en su rica diversidad. La filosofía cosmonómica, desarrollada dentro de la tradición reformacional, intenta reformular las normas que rigen para estas dimensiones bien ordenadas de la vida en un paradigma conocido como la "escala modal" (compare L. Kalsbeek, *Contornos de una Filosofía Cristiana*, pgs. 95-108). Esa hermenéutica filosófica está, por supuesto, como con todas las construcciones teoréticas, siempre abierta al continuado repaso y revisión. Su condición es más tentativa que la cosmovisión cristiana que explica, ciertamente menos establecida y obligatoria que la revelación bíblica a la que apela. No obstante, ofrece valiosos discernimientos en la identidad e integridad de la teología y las otras disciplinas de estudio, juntamente con su interrelación coherente, dando origen a una cosmo-visión unificadora sobre la enciclopedia del aprendizaje como un todo. [Vea B. J. Van Der Walt, *Una Cosmovisión Cristiana y Educación Superior Cristiana en Africa,* pgs. 23-37.]

Dentro de esta perspectiva llegamos a reconocer a la teología como una disciplina entre otras. Cada una tiene su propio y singular objeto de estudio. Cada una enfoca su propio y peculiar aspecto de la realidad. Sin embargo, todas juntas están coherentemente interrelacionadas. Dentro de esta panoplia de ciencias la teología ya no debe ser reverenciada como la "reina de las ciencias." Donde Cristo es Rey de todo ya no hay necesidad de una reina. La teología es más bien esa disciplina que enfoca la

vida de la fe (distinguiéndose, digamos, de la vida política, estética, económica, o ética) de determinada comunidad cristiana (o no cristiana). Mientras la teología toca a la vida como un todo, ve a la vida a través de su propia y específica ventana. Ella no debe tratar de ser todas las cosas a todos los hombres. En efecto, es una "ciencia feliz" (Barth). Pero su felicidad se habrá perdido mayormente si no respeta su propio y singularmente importante aunque limitado rol, en la vida de la comunidad cristiana. Es una ciencia especial, concentrada, peculiarmente enfocada. Por eso no debe tratar de usurpar el rol de la filosofía como una ciencia general de repaso. Ni debe la teología invadir el campo peculiar de investigación de sus socios en la ciencia. No puede abarcar a todo el frente.

Sin embargo, con demasiada frecuencia es eso lo que ocurre. Es un error común pensar en la teología como ciencia que se ocupa de todo lo "espiritual," es decir, revelación, lectura de la Biblia, oración, fe, en fin, de todos los asuntos "religiosos." Tales nociones convencionales implican una seria confusión de categorías. Porque estas así llamadas realidades "espirituales"/ "religiosas" reclaman estudios no teológicos tanto como teológicos. Por lo tanto no ayudan a definir el campo singular de estudio en la teología. Esos conceptos imprecisos en cuanto a la teología, promueven más bien la falsa dicotomía entre un reino sagrado y un reino secular, como si todo enfoque "cristiano" de los temas de la vida cayera en el regazo del teólogo. Al ocurrir esto, el concepto "teología" llega a ser erróneamente aplicado, como en el caso de las "teologías" políticas, de liberación, y feministas, muchas de las cuales no son estudios específicamente teológicos en absoluto. Esa clase de prácticas sobrecargan nuestra tarea teológica. El único correctivo fundamental para esos equivocados nombres enciclopédicos es la reforma interna de todas las ciencias por medio de una filosofía cristiana.

El mandato específico de la teología es enfocar los aspecto confesionales (písticos, de la fe) de la vida, dejando los aspectos bióticos, psíquicos, sociales, lingüísticos y otros, a los eruditos de otras disciplinas. La teología es llamada a explorar los "intereses últimos" de la vida (Tillich), el "¡Aquí estoy!" (Lutero), certezas que juegan un rol liderante y sirven a funciones formativas para modelar la vida cristiana, la cosmovisión y una filosofía. Por ejemplo, el interés central de la teología bíblica, no es con la Biblia como gran literatura, o como registro de historia antigua (aunque estos aspectos nunca están del todo ausentes); estas consideraciones son subordinadas al pervasivo acento en la certeza confesional que existe en el corazón del mensaje bíblico. Nuevamente, el teólogo histórico no trata de cubrir la estela total de la historia universal, sino que se concentra en documentos confesionalmente calificados (credos), instituciones (iglesias), prácticas (adoración), personas (papas), y movimientos (avivamientos). Estos ejemplos reflejan el ángulo y

acento particular de la teología sobre la vida. Puesto que el objeto de estudio de la teología no puede ser alguna "realidad no creada, más allá de la creación, . . . una teología que no toma en serio la relación de la fe con el mundo carece de valor" (Fowler, *¿Qué es Teología?* pgs. 6-8).

John C. Vander Stelt ha abierto tierra virgen en una mayor clarificación y refinamiento del campo de estudio de la reflexión teológica. En lugar del concepto tradicional "teología" (literalmente "el estudio de Dios"), Stelt elabora un caso para llamar este aspecto del estudio "pistología," basado en la palabra bíblica *pistis*, que significa "fe" (sería entonces "el estudio de la fe"). A primera vista esta nomenclatura disonante puede despertar impresiones desfavorables. Aunque inusual, Vander Stelt sostiene que "la palabra 'pistología' en realidad no es más extraña que psicología, biología o incluso teología." Porque estos términos también llevan su antiguo linaje lingual. El único ajuste significativo al reemplazar "teología" con "pistología" está referido al antiguo uso convencional en favor del primero. Sin embargo, dando lugar a la aceptación de esta nueva terminología, Vander Stelt prosigue para definir "pistología" como ". . . un análisis teórico de la naturaleza, normas, rol, y alcance de las dimensiones písticas subjetivas y objetivas de la existencia de las criaturas" ("¿Teología o Pistología?" en *Construyendo la Casa: Ensayos sobre Educación Cristiana*, pgs. 115-35). "El objeto de la investigación teológica ya no es Dios , revelación, o religión . . . ," dice Vander Stelt; porque, desde un punto de vista cristiano, estas tres realidades valen para todas las ciencias. Lo que distingue a la teología de las otras es su atención centrada en la "fe como aspecto singular de la existencia de criaturas."

Dentro de esta perspectiva Vander Stelt prosigue para distinguir cuatro significados de la fe. Uno de sus usos más comunes está basado en pasajes tales como Efesios 2:8: "Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios." Consecuentemente, la fe es:

> . . . un don divino de la gracia, por medio del cual los pecadores son convertidos y capacitados para creer nuevamente las cosas correctas. Los pecadores son incrédulos, increyentes, no no-creyentes; ellos creen cosas equivocadas. No les falta fe, sino que su fe es idólatra. La fe correcta tiene su origen en el milagro de la gracia de Dios.

En este, su sentido más profundo, entendida como una renovación radical, "la fe no puede ser objeto de investigación teológica." Como obra de Dios está detrás y más allá del escrutinio racional. Es el fondo más profundo en la experiencia a toda la vida cristiana y a la erudición. El capitalizar esa fe salvadora no es algo exclusivo de la teología; más bien

determina "si es una teología cristiana o no-cristiana" y para eso determina si alguna otra empresa de erudición es o no cristiana. Pero existen tres sentidos bíblicos en los que la fe es el objetivo propio del estudio teológico. Primero, la fe puede ser entendida como "un acto humano consciente, intencional de creer o confesar . . . " Este acto de fe muchas veces es llamado *fides qua* – "fe mediante la cual" (Heb. 11). Segundo, "la fe puede ser usada en el sentido del contenido de lo que se cree. . . . Para los creyentes cristianos este contenido consiste tanto de la revelación de Dios en la creación, encarnación y Escrituración de lo que han hecho hombres y mujeres de Dios en obediencia confesional (y desobediencia) con esta revelación. Muchas veces este contenido de la fe es llamado *fides quae*, es decir, "artículos de fe" (Judas 3). Tercero, nosotros experimentamos la fe

> . . . en el sentido de aspecto, es decir, en el aspecto pístico de toda realidad creada, incluyendo al mundo no-humano. Mediante un cuidadoso análisis teórico de esta dimensión, será posible comenzar a dejar al descubierto la intrincada estructura de la fe como actividad y de la fe como contenido, y así dejar en claro cómo la vida de fe está integralmente relacionada al resto de la realidad. (pg. 128-30)

Precisamente estos promisorios discernimientos puede ahorrar a la dogmática reformada la agonía de trata de hacer demasiado con la teología (expandiéndola al estudio de la religión) o reduciéndola demasiado (limitándose al estudio de la Biblia). (Compare Louis Berkhof, *Volumen Introductorio a la Teología Sistemática*, pgs. 17-26.)

V. 14. Dogmática como Rama de la Teología

Así como la opinión popular no debería poder dictar el significado de la teología, tampoco debería hacerlo con la dogmática. El uso convencional muchas veces la asocia con pronunciamientos de alto nivel y pesado contenido que tienen el efecto de silenciar por la fuerza a otros puntos de vista. ("¡Esa persona siempre habla con aire de autoridad dogmática!"). Muchas veces los teólogos se han ganado la reputación de ocuparse en esos imperialismos "dogmáticos," aunque como una forma de arrogancia esto no está limitado a ellos. Sin embargo, el punto es este, que tal "dogmatismo" no tiene nada que ver con definir la dogmática.

¿Cómo, entonces, debemos entender la naturaleza, alcance y tarea de esta empresa conocida como teología dogmática, llamada también teología sistemática o constructiva? Por supuesto, la dogmática esta relacionada a su palabra raíz "dogma." Ambos conceptos, "dogma" y "dogmática," tienen un amplio espectro de significados; siendo la historia

de la primera más antigua que de la segunda. El concepto "dogma" puede ser rastreado hasta el pensamiento griego clásico. Desde un punto de vista filosófico se refería a ideas teóricas firmemente fundamentadas. En asuntos legales tenía el valor de mandatos autoritativos, como por ejemplo el de un edicto real. El concepto "dogma" también halló formas de entrar al Nuevo Testamento. Allí su uso es mucho más amplio que el significado actual de la teología dogmática. Allí se refiere de diversas maneras a un decreto imperial (Lc. 2:1; Hch. 17:7) o una ordenanza divina (Ef. 2:15; Col. 2:14) o a las decisiones oficiales de una asamblea de iglesia (Hch. 16:4).

Durante los primeros siglos de la era cristiana las enseñanzas establecidas de las escuelas de filosofía griega se seguían llamando dogmas. A medida que el evangelio proseguía penetrando el mundo greco-romano, el dogma cristiano, proclamado ahora como la verdad de las Escrituras, se movía en una ruta de colisión con los dogmas aceptados del imperio. En la estela de los grandes concilios ecuménicos, cuando el cristianismo temprano se volvía cada vez más eclesiastizado conforme a lineamientos jerárquicos, los dogmas eran más y más definidos como declaraciones doctrinales pronunciadas por asambleas de la iglesia. A grandes rasgos se los consideraba equivalentes a los credos y confesiones del cristianismo. En general este uso fue trasmitido a la era medieval.

Sin embargo, a lo largo de los períodos antiguo y medieval, no hubo ninguna rama de la erudición cristiana que se adjudicara a sí misma el título de dogmática. Este desarrollo es de origen comparativamente reciente. Tuvo lugar en las postrimerías del Renacimiento y de la Reforma durante el siglo diecisiete. En los albores de la modernidad el estudio de los dogmas (dogmática) fue extendido para abarcar no solamente el estudio de los credos y de las confesiones (simbología), sino también a las "declaraciones" teológicas de los padres. Después, cuando la teología comenzó a gravitar cada vez más lejos de sus confines en la iglesia, penetrando la liderante atmósfera de la universidad moderna, la dogmática fue adquiriendo un carácter crecientemente científico y teórico. Dadas las metodologías intensamente racionalistas de la tradición escolástica en la ortodoxia protestante, la dogmática fue crecientemente considerada como corona de todas las disciplinas teológicas. Estudios bíblicos, historia de la iglesia, y los otros campos del estudio teológico habrían de suplir los bloques con que los dogmáticos podrían involucrarse en la "construcción de sistemas."

Ahora el tiempo es harto llegado para sosegar esas pretensiones triunfalistas. Porque la dogmática es llamada a un rol de coexistencia y proexistencia dentro de la más extensa comunidad académica. Como

todos los otros eruditos cristianos, los dogmáticos deben cumplir un rol de servicio, ministrando a las necesidades de la comunidad cristiana. Esa actitud podría recorrer un largo camino hacia el desmantelamiento de barreras problemáticas entre dogmáticos y otros teólogos, como también entre teólogos en general y filósofos y otros científicos. También podría promover mejores relaciones entre el púlpito y el banco, entre la adoración del domingo y el trabajo del lunes, y prestar asimismo su apoyo a las organizaciones cristianas en la sociedad. Este concepto societario de la dogmática también plantea algunos importantes interrogantes referidos a la educación teológica. Por ejemplo, ¿debería conducirse la dogmática dentro del contexto interdisciplinario del colegio/universidad o en el contexto más retirado del seminario? ¿O en ambos?

Aquí la dogmática es entendida como un estudio de la vida de fe de la comunidad cristiana formulada a manera de dogma(s). Por supuesto, la fe cristiana es más que dogma. Pero el dogma es una expresión de ella. Dogma es el lado cognitivo, reflexivo, de la fe en la forma que va adquiriendo dentro de un cuerpo de creencias y doctrinas básicas. Esto incluye los credos y las confesiones del cristianismo, otras declaraciones de fe, las doctrinas y tradiciones de la iglesia, junto a las escuelas de pensamiento teológico que han surgido y crecido alrededor de ellas. El presente proyecto en la dogmática reformada está dedicado a una reformulación, bíblicamente dirigida, de los principales dogmas del cristianismo occidental. Trata de honrar los valores probados por el tiempo, y al mismo tiempo reevaluar su relevancia por nuestros tiempos. Esto requiere un diálogo crítico, que sirva al crecimiento espiritual y desarrollo teológico. Esa dogmática, críticamente afirmativa, tiene que levantarse sobre sólidos fundamentos confesionales, mientras también sigue siendo permanentemente reformacional. La indiferencia dogmática es contrabando. Porque esa clase de actitud es incapaz de contribuir nada constructivo a la formulación de interrogantes teológicos contemporáneos. Regin Prenter lo dice así:

> La formulación solamente puede ocurrir cuando el dogmático se ha ubicado a sí mismo dentro de su propio entendimiento tal como lo ha recibido de esa confesión. . . . En esa posición tiene que tratar, antes que nada, de reconocer con qué entendimiento del mensaje de los escritos bíblicos tiene el derecho de estar donde está. Después, mediante un estudio constante de los escritos bíblicos, tiene que estar dispuesto a corregir ese entendimiento en la medida en que el contenido del testimonio bíblico lo impulse a hacerlo. El resultado será una disposición, por su parte, de escuchar las preguntas que otras formas de entender los escritos bíblicos puedan

afectar su forma de entenderlos. La presuposición para estar nosotros capacitados a asumir otro punto de vista en la discusión ecuménica, es que bajo ninguna circunstancia seamos indiferentes a nuestro propio punto de vista. No hay nada que se interponga tanto en el camino de entender los intereses de otros cuerpos confesionales como la indiferencia dogmática hacia el propio cuerpo confesional. (*Creación y Redención*, pg. 29)

V. 15. Características de una Filosofía Cristiana

Para establecer otra vez mi tesis principal: La filosofía cristiana, basada en la fe bíblica y en una cosmovisión cristiana, ofrece la más promisoria prolegómena a la dogmática reformada. Esta clase de enfoque abre las puertas a la dogmática propiamente dicha, construyendo sus fundamentos y ubicándolos dentro de un contexto más amplio del pensamiento cristiano. ¿Cuales son entonces los principales aspectos que sustentan esa prolegómena filosófica? Note brevemente los siguientes principios formativos:

a) Una característica de la tradición calvinista es su constante insistencia en una firma y clara distinción entre el Creador y su creación. Este principio de separación resiste todas las tendencias de empañar las líneas limítrofes divinamente establecidas, no solo las diferencias en la creación (por ejemplo, masculino y femenino, adoración y política), sino principalmente la distinción entre Dios y el hombre. Rechaza toda noción de continuidad óntica, es decir, Dios es trascendente y soberano, y todas las criaturas están sujetas a su voluntad. Este profundo sentido reverencial de distancia y diferencia de carácter es un principio básico no negociable de una filosofía cristiana.

b) Sin embargo, esto no excluye comunión y comunicación entre Dios y el hombre. Porque Dios revela su soberana voluntad y despierta nuestras respuestas a ella a través de la Palabra mediadora. La Palabra de Dios es su manera de salir hacia nosotros y encontrarnos adonde estamos. Como límite y puente puede ser descrito en lenguaje bíblico como "decreto," "estatuto," "ordenanza," y "mandamiento"; o teológicamente como "orden de la creación," "Ley-Palabra" y "mandato cultural." Así entendida, la Palabra de Dios afecta a todas las criaturas. Se sostiene en la naturaleza (por ejemplo, la ley de la gravedad). En asuntos humanos (por ejemplo, arte, ciencia, música, comercio, salud) apela a nuestro sentido de responsabilidad. La Palabra de Dios no es menos normativa para la teología dogmática. De igual modo es el eje principal en torno al cual gira la filosofía cristiana, y por eso es de crucial importancia en un concepto reformado de prolegómena.

c) Otro principio es la idea de *creatio ex nihilo*. Todas las cosas tienen su origen en una obra inicial, absolutamente soberana, de Dios . El es el iniciador de todo esto. Su obra terminada "en el comienzo" delinea la arena para un vivir responsivo bajo su Palabra, define los parámetros de nuestras potencialidades teóricas, y establece el horizonte normado de toda empresa terrenal.

d) Otra distinción, integrada a la cosmovisión bíblica y por eso también a la filosofía cristiana y a la dogmática reformada, es la distinción entre "los cielos" y "la tierra." Leemos que "en el principio Dios creó los cielos y la tierra" (Gén. 1:1). Luego el drama bíblico, al desarrollarse, enfoca primordialmente el dominio terrenal. Porque la Escritura se dirige a nosotros, seres humanos, dentro de nuestro ambiente, y no al reino angelical. Sin embargo, el misterioso reino celestial nunca está muy lejos. Una y otra vez vuelve a entrar al cuadro. La Escritura presenta al cielo no como una tierra de nunca-jamás de acontecimientos mitológicos, sino muy concretamente como el telón de fondo más profundo de la historia terrenal. Porque más allá del "cielo" de nuestra atmósfera inmediata ("las aves del cielo"), y más allá del espacio interestelar ("las huestes celestiales"), está "el cielo de los cielos." Este "tercer cielo" es la habitación intercreacional de Dios y de sus "espíritus ministradores" (Heb. 1:14). En sus idas y venidas captamos un poco de su misterioso pero fluido tráfico (Job. 1:6; 2:1) que se mueve entre el trono celestial de Dios y la tierra como estrado de sus pies (Is. 66:1). La interacción entre estas dos arenas de la realidad creada entra repetidamente la esfera de la revelación bíblica. Especialmente en los puntos de inflexión, cruciales en la historia de la redención, los mensajeros celestiales aparecen en la escena terrenal para anunciar nuevos desarrollos e inaugurar nuevos acontecimientos.

Estos y otros presupuestos bíblicos nos llevan a distinguir entre el reino celestial, invisible, y el terrenal visible (Col. 1:15-20). En ambos reinos todas las cosas fueron creadas por medio de Cristo (Jn. 1:3). Dios reina sobre ambos como soberano Señor. Sin embargo, la agenda del reino celestial trasciende nuestra experiencia normal (con ciertas excepción de experiencias del "tercer cielo," 2 Cor. 12:1-6). Aparte de la moderna mente secularista, no hay motivos para tildar a estos "lugares celestiales" (Ef. 1:3) como fantasías mitológicas de una era precientífica. El reino celestial es real. Tiene su propia historia. La caída de Satanás (Lc. 10:18) y la victoria angelical sobre poderes demónicos (Ap. 12:1-17) son alusiones al triunfo terrenal de la gracia de en Cristo Jesús. Permaneciendo siempre abierta a esta perspectiva celestial, la revelación bíblica se concentra en la escena terrenal. Sin embargo, esta apertura cósmica, de mayor alcance, nos protege contra las pretensiones del

secularismo de que nuestro horizonte terrenal agota la realidad creada y que la historia del mundo es un continuum cerrado. Porque la vida siempre consiste en más de lo que se ve a simple vista.

e) La historia es el actuar de Dios con su mundo, su actuar, a través de sus "altos" y "bajos" en el despliegue de los potenciales de su creación. El es Señor de todo. Vista desde el lado de la respuesta, la historia es el drama del *mandato cultural*, ya sea que este se haya cumplido fiel o infielmente. Somos llamados a abrirnos y desarrollar ("sojuzgar" y "señorear" significa cuidar con tierno amor) los recursos de la creación siguiendo las líneas multifacéticas de agricultura, lingüística, arquitectura, dogmática, como representantes de , para la gloria suya, y como una bendición a nuestros semejantes.

f) Después del pecado de Adán y de la redención en Cristo, el pensamiento reformado honra la importante distinción entre estructura y dirección. La estructura se refiere al carácter ordenado de la creación, tal como lo tuvo originalmente, tal como la Palabra de se lo sigue requiriendo, llamándola a volver a su propósito original y a lo que un día todavía llegará a ser. Dirección se refiere a la vida en la creación, distorcionada y mal encauzada como está ahora por causa de nuestra caída en pecado, y como en principio es ahora renovada y redirigida a la obediencia en Cristo. Las estructuras divinamente ordenadas para la creación permanecen para siempre. Pero las estructuras de la creación han caído en Adán. No obstante, por su gracia preservadora (común) todavía sostiene y mantiene las estructuras y órdenes de la creación (matrimonio, trabajo, descanso, trabajo intelectual). Sin embargo, aparte de Cristo, nuestra vida dentro de esas estructuras está mal encauzada. En Cristo podemos comenzar a experimentar nuevamente la restauración de nuestras vidas, y, dentro de estas estructuras y órdenes de la creación, reencauzarlas al servicio obediente. La sensibilidad hacia estos temas direccionales nos mantiene conscientes de las antítesis espirituales que atraviesan nuestros corazones mismos y nuestras vidas, incluyendo el mundo de la erudición.

V. 16. Dogmática: Socios y Siervos

El campo de la dogmática no es una isla inaccesible. En numerosos puntos existen puentes abiertos que permiten ir y venir desde otras áreas de la vida, dando lugar a un fluido tráfico de doble mano. Exploremos algunos de estos eslabones de conexión.

a) Una dogmática sana tiene que estar firmemente arraigada en la vida religiosa de fe de la comunidad cristiana. "Vida es religión" (Evan

Runner), esto es, la vida en su totalidad. Por la forma de vivirla, nuestra vida es nuestra religión. Dogmática es el llamamiento de algunos dentro de la comunidad cristiana, pero no de todos. Porque si bien todos son religiosos, no todos son teólogos, ni siquiera ocasionalmente. Así como la política entra a la vida de todo ciudadano, pero no todo ciudadano es un político teórico; o así como todos nosotros participamos en transacciones comerciales, pero no todos son economistas. Así la teología, incluyendo la dogmática, como emprendimiento científico no es asunto de cada cristiano. Sin embargo, depende del conocimiento por la fe práctica del pueblo de Dios, incluso al abrir la fe cristiana a la reflexión teórica. Por eso, su mandato es explicar, profundizar, enriquecer, y cuando sea necesario, reformar el entendimiento que la iglesia tiene de ese fondo de dogmas que es una parte integral de su tradición viviente.

Entonces, es de crucial importancia distinguir entre fe y teología. Son tan diferentes como dogma y dogmática, como adoración y litúrgica, como evangelismo y misiones, como sermones y homilética. Sin esta distinción todo problema teológico corre el riesgo de producir una crisis de fe. Ninguna teología tiene estado canónico. Eso pertenece solamente a la Palabra deDios. Incluso las confesiones son apelables a la Palabra de Dios. La teología es aun más tentativa. Tendría que ser posible que uno cambie más fácilmente la teología que la confesión. Es preciso tolerar cierto juego, espacio para experimentar con nuevas ideas en la teología dogmática, sin despertar inmediatamente la sospecha o acusación de hereje. La teología no es menos susceptible al error que cualquier otra actividad humana. Por eso siempre tiene que estar abierta a continua reforma. La dogmática no es correcta por el simple hecho de ser una actividad teológica. La dogmática puede ser correcta o equivocada, ser perjudicial o beneficiosa, creyente o no creyente, o, como ocurre muchas veces, una mezcla de ambas cosas. ¡Qué error es entonces poner nuestra fe en alguna teología. La teología es llamada a exponer los ídolos de nuestros tiempo, no de sumar al número de ellos. Sin embargo, la fe es cualitativamente distinta: Ella es "un conocimiento seguro . . . y una confianza firme" (Catecismo de Heidelberg, Q.& A.21).

Se cita a Bavinck como diciendo en su lecho de muerte: "Ahora no me sirve mi dogmática; lo que ahora cuenta es la fe." ¿Acaso estaba denigrando con estas palabras la obra de su vida? De ninguna manera; simplemente estaba acentuando la prioridad de la fe. Fe y obras, incluyendo las obras teológicas, tienen que se diferenciadas pero no divorciadas (Sant. 2:14-26). La fe es el basamento de la dogmática como su campo de estudio. Sobre la base de nuestra vida de fe, y a la luz de nuestro conocimiento de fe, la dogmática es llamada a estudiar los hechos y contenidos de la fe. Esta es la tarea estupendamente profunda. Porque

entre la rica diversidad de aspectos que hacen a la totalidad de nuestras vidas, el aspecto de la fe juega un rol preponderante. Ella señala hacia arriba, relacionando todos nuestros hechos históricos en respuesta a la palabra de Dios .

Si por la fe confesamos que "Cristo es Señor de todo" con esa confesión establecemos el tono para todas las demás expresiones de la vida, es decir, morales, políticas, económicas, sociales y en toda otra relación de la vida. En la medida en que el resto de nuestra conducta de vida sea consistente con nuestra confesión, esta dimensión "vertical" de la fe también le imprime dirección a nuestro modo de vivir como un todo. La reflexión disciplinada en los dogmas de esta confesión es el foco teórico de la teología dogmática. Como tal su rol de sierva junto a las ciencias hermanas puede ser crucial. A modo de parafrasear un antiguo adagio: Todo teólogo dogmático sirve con su obra a Dios, o a algún dios o dioses; en el proceso es transformado a la imagen de su o dioses o Dios (Sal. 115:8); luego construye una dogmática a su propia imagen. Este cúmulo de verdades refleja la profundidad religiosa que tiene el hacer dogmática, otorgándole (como otras ramas de la erudición cristiana) un sentido compulsivo de sinceridad, entusiasmo y gozo. De esa manera fe y dogmática van de la mano. La fe posee un poder de contagio que moldea la dogmática, de modo que la mente de la fe también le inyecta a uno la mente para hacer dogmática.

b) La dogmática (como todas las otras disciplinas) es una ciencia normalizada. ¿Bajo qué norma, criterio, o patrón de juicio debe operar? La historia de la teología dogmática (*Dogmengeschichte*) está sembrada con normas de un surtido variado. Para mencionar solamente algunas de estas cortes de apelación, en recíproca competencia,está el legado de la autoridad apostólica entre los tempranos padres de la iglesia; la tradición papal en el catolicismo romano; la experiencia espiritual en el pietismo; el método científico en el liberalismo moderno; y la realidad histórica y práctica como una "segunda fuente de revelación" en las formas contemporáneas de la teología de proceso. En vista de estas opciones la dogmática reformada, ubicada en la tradición reformada de Lutero y Calvino, abraza a la palabra de Dios como su "regla para la fe y para la vida," para la totalidad de la vida. La palabra escriturada en conjunción con la revelación creacional, y en su testimonio pervasivo en favor de Cristo, ella es el principio activo y la norma última para hacer dogmática, para gobernarla, juzgarla y para redimirla, puesto que la teología también necesita ser redimida. La palabra de Dios es el poder dinámico que reclama el corazón, alma y mente, y la fuerza de todo erudito fiel y obediente. Sin embargo, la Escritura por sí misma, reducida a un conjunto de proposiciones que deben ser dominadas, no puede

salvarnos, ni a nosotros ni a nuestra teología. Solo lo puede el Cristo de las Escrituras. Esta fue la severa amonestación que Jesús dirigió a los fariseos de su día (Jn. 5:30-47). La confianza jactanciosa en "poner los puntos a las íes" y "cruzas las tées" de la Escritura, sin sumisión al vivo Señor de ellas, es bibliolatría. El Cristo que viene hacia nosotros "vestido de Escrituras" (Calvino), es el único vindicador de todas nuestras reflexiones dogmáticas. Es en este sentido que la Palabra de Dios es la norma estabilizante para la ortodoxia y la ortopraxia.

c) La dogmática tiene que mantener abiertas las líneas de comunicación con la iglesia institucional en la variedad de sus ministerios. La misión de la iglesia es equipar a los creyentes con formas prácticas para vivir juntos en el mundo de Dios (Ef. 4:11-16). La dogmática opera a un nivel más teórico. Pero nunca debe olvidar que ese teoretizar es de importancia secundaria. El conocimiento por la fe que brinda información a la comunidad cristiana es primordial y su prioridad tiene que ser honrada. Recordando esto, la teología puede ofrecer valiosa ayuda si, en un servicio desinteresado, se pone a disposición del pueblo de Dios. La dogmática no tiene un lugar explícito en el púlpito o en el salón de reuniones de la iglesia, o en sus clases de catecismo. Pero ofreciéndose como sierva en el nexo de la fe, proclamación y práxis, la dogmática en cooperación con las disciplinas teológicas coexistentes, puede jugar un rol de apoyo en el ministerio de la iglesia de predicar, enseñar, administrar los sacramentos, cumplir el servicio diaconal, el cuidado pastoral, el compañerismo y la extensión.

d) En unión con otros eruditos cristianos, los teólogos dogmáticos están obligados a mantener abiertas las ventanas de sus estudios a los desafíos mayores de la comunidad cristiana y de la sociedad en general. Sus herramientas de análisis crítico pueden ayudar al pueblo de Dios a desarrollar una mente cristiana más madura frente a los urgentes problemas del día. Su obra debería ser moldeada por una estrategia del reino de Dios de tal manera que pueda penetrar el mercado de ideas y la arena de las prácticas diarias y producir el impacto reformador del evangelio. Las competencias de otros eruditos capacitan a los dogmáticos a ayudar al pueblo de Dios a actuar más bíblicamente en asuntos políticos, económicos, sociales y educativos. Por eso, quienes se ocupan de la dogmática deben hacer lo mismo en los asuntos confesionales y teológicos. Deben estar siempre alerta a las oportunidades de extender una mano de ayuda a las organizaciones cristianas y grupos de acción en la sociedad. Recuerde cómo, a su propia manera muy divergente, Walter Rauschenbusch influenció a su mundo con su evangelio social, cómo Karl Barth redactó la Declaración de Barmen, y cómo Jürgen Moltmann ayudó a establecer algunos de los basamentos teológicos para los

movimientos contemporáneos de liberación. No se permite que la dogmática se retire a la seclusión de una "torre de marfil."

V. 17. El Carácter Canónico de la Escritura

La Escritura es la regla para todo vivir cristiano. Como tal también es el cánon para hacer dogmática. Entonces, en este punto nos ocupamos en forma resumida del tema de la canonicidad bíblica. No es fácil reconstruir retrospectivamente la historia de la formción del cánon durante la temprana era cristiana. En su raíz, la palabra cánon significa "vara para medir," "criterio para juzgar." En las epístolas paulinas se encuentran algunas referencias a esta idea (1 Cor. 10:13-17; Gál. 6:16), indicando, no tanto un conjunto oficial de escritos como los parámetros establecidos de conducta cristiana y la norma de la fe cristiana. No obstante, la iglesia del Nuevo Testamento abrazó a "las Sagradas Escrituras" (2 Tim. 3:15) del Antiguo Testamento como su cánon heredado. Este compromiso se mantuvo vigente en la iglesia primitiva. Al principio siguió el Cánon Palestino, compuesto únicamente por los libros del Antiguo Testamento, ratificados por el concilio judío en Jamnia (98 d.C.), en desmedro del cánon helenico, que también incluía a los apócrifos. Pero más tarde, a pesar del voto precautorio de Jerónimo en la Vulgata (385 d.C), los escritos apócrifos también fueron aceptados como libros deutero-canónicos. Esta tradición continuó hasta que Lutero reavivó, en 1534, el tema de su canonicidad mediante su Biblia en alemán. Aquí nos estamos limitando a la historia de la formación del cánon del Nuevo Testamento.

Al reconstruir el curso de los acontecimientos, aparentemente los siguientes factores históricos jugaron un rol de importancia.

a) Hubo aproximadamente diez *persecusiones* durante los primeros siglos de la era cristiana, algunas locales, otras de alcance mundial. Bajo la presión pagana, algunos cristianos "lapsaron," es decir, cayeron de la fe. Otros encararon la posibilidad del martirio. Confrontados a esta sombría posibilidad, frecuentemente fueron llevados a la decisión final: renunciar o seguir fieles a estos libros sagrados. Semejantes crisis impusieron el siguiente interrogante: ¿De entre los muchos escritos que circularon en la iglesia primitiva, a cuáles debemos seguir fieles, incluso ante la pena de muerte?

b) *Herejías*. Como la mayoría de la gente cuando es presionada duramente a defender su causa, también los herejes, se aferraron a toda fuente disponible para justificar sus posiciones. Entonces surgió la pregunta: ¿Cuáles libros tienen autoridad divina? ¿A qué libros podemos

apelar, a efectos de establecer doctrinas y prácticas cristianas?

c) *Cánones rivales*. Gradualmente surgieron en la iglesia primitiva varios juegos de escritos neo-testamentarios. Entre ellos tuvo notoriedad la lista prácticamente normalizada del Fragmento Muratorio (200.d.C), le seguía la de Marcion, de inspiración gnóstica, una versión del cánon intensamente anti-semita, que reducía el cánon al evangelio de Lucas a y diez epístolas de Pablo (150 d.C). Como amenaza opuesta estuvo el movimiento montanista (200 d.C.), que expandió el cánon para incluir los oráculos de sus líderes proféticos. Ante tales opciones los cristianos fueron presionados a decidir qué cánon seguir. ¿Qué libros pertenecen a las escrituras del Nuevo Pacto? De esta manera, gradualmente, en el crisol de repetidos conflictos, fue tomando forma el cánon del Nuevo Testamento.

Mirando hacia atrás ahora podemos preguntar: ¿Cuáles fueron las consideraciones normativas que entraron definitoriamente al proceso de la formación del cánon del Nuevo Testamento? Hay tres puntos sobresalientes:

a) *Apostolicidad*. La idea del carácter canónico llegó a ser considerado como esencialmente sinónimo con la tradición apostólica. Básicamente era un asunto de fuente y autoridad. Para que un libro fuese recibido en el cánon tenía que ser rastreable directamente a la autoría de los apóstoles o de sus discípulos inmediatos. Como testigos oculares y auditivos directos de la vida, muerte, y resurrección de Jesús, de sus palabras y de sus obras, eran ellos los eslabones vivientes entre Cristo, la Cabeza, y su cuerpo, la iglesia. Los libros canónicos eran considerados como representando la sucesión apostólica del evangelio de Cristo en la vida de la iglesia.

b) *Coherencia*. La idea del carácter canónico estaba estrechamente ligada al principio de consistencia. Para qué determinado libro se califique, tenía que dar evidencias claras de la coherencia de su contenido con otros libros canónicos. Además, los escritos apostólicos como un todo, eran recibidos como palabra de Dios sobre la base de su acuerdo con el testimonio de los profetas. Este criterio de coherencia causaba prolon-gadas dudas en cuanto a algunos libros, esto es, no solamente los apó-crifos, sino también Hebreos, 2 Pedro, Santiago, Judas y Apocalipsis. Sin embargo, la posición básica entre los patristas seguía siendo la de la analogía de las escrituras, dando origen a la regla de que la Escritura interpreta a la Escritura. En el siglo dieciseis surgieron con renovada urgencia los interrogantes referidos a la consistencia interna de las Escrituras, especialmente a la luz del énfasis de Lutero en lo que "promueve a Cristo" (*was Christus treibt*), lo que condujo a sus disparatados comentarios sobre Santiago, Judas, y 2 Pedro. Destacó a Juan (acentuando

las palabras de Jesús) como al "principal evangelio" en contraste con Mateo, Marcos y Lucas (que acentúan sus obras), elogió a los Salmos como a una "pequeña Biblia," y a Romanos como al "documento más importante del Nuevo Testamento." Sin embargo, en general, los reformadores reconocieron que una coherencia fundamental canónica es intrínseca a las Escrituras, en contraste con Roma que tendía a ver al *magisterium* (el ministerio oficial de enseñanza de la iglesia) como garante de coherencia entre la Escritura, el testimonio apostólico referido a Cristo, y la tradición.

c) Universalidad. Los primeros cristianos creían que la canonicidad bíblica está reflejada en su destinatario ecuménico. Una inundación de documentos se había granjeado entrada a la iglesia. Muchos fueron escritos por obispos regionales para satisfacer necesidades locales, motivo por el cual gozaban de alta estima local. Por ejemplo, circulaban diversas versiones de los "Hechos de los apóstoles." Sin embargo, para ser reconocido como canónico, un libro tenía que revelar claramente la relevancia de su mensaje para la vida de la iglesia como un todo. Tomando como base este criterio de universalidad, cartas escritas por Clemente de Roma a los cristianos corintios (95 d.C) y por Ignacio, a varias comunidades cristianas (110 d.C), éstas llegaron a ser consideradas, no como canónicas, pero como literatura edificante.

A pesar del extenso criticismo referido al cánon en nuestros días, hay pocos elementos para expandir o reducir los límites de los escritos del Nuevo Testamento partiendo de los veintisiete libros tradicionalmente aceptados. En cambio, la ciencia crítica contemporánea, ya sea referida a estudios bíblicos, históricos o dogmáticos, tiende a acomodar el "texto recibido" a sus propios principios hermenéuticos. Normalmente este enfoque resulta en tratar de salvar la esencia de una verdad permanente mediante el aislamiento de "un cánon dentro del cánon" (Gerhardt Maier, *El Fin del Método de la Crítica Histórica*, pgs. 26-49).

En visión retrospectiva podemos preguntar, ¿qué principios de interpretación explican mejor lo que estaba ocurriendo en este proceso de formación del cánon? Las respuestas a esta pregunta implican más que juicios históricos. Ellas reflejan conceptos profundos en cuanto a la naturaleza de la canonicidad bíblica misma. Se han propuesto cuatro conceptos principales:

a) Algunos apelan a una forma de *providencia specialissima*, es decir, a una serie de hechos providenciales de parte de mediante los cuales confirmó a las Escrituras en la vida de la iglesia primitiva. Se trata de intervenciones divinas que bordeaban lo milagroso. Evidencias que apoyen este concepto son singularmente escasas. La historia del cánon refleja una gran medida de desarrollos desparejos, no solo entre oriente y occidente, sino también dentro del occidente. Hubo prolonga-

das diferencias, o a veces acaloradas controversias que solo alcanzaban gradualmente una sólida unanimidad.

b) Otros buscan justificación para este naciente consenso canónico en la idea de inspiración. Se afirma que el Espíritu, cuya actividad inspiradora guió a los apóstoles a escribir la Palabra, también obró en la vida de la iglesia, inspirándola a recibir esa Palabra. Sin embargo, este concepto extiende la idea de inspiración más allá de su significado en la Escritura. Allí únicamente se refiere a santos hombres de Dios escribiendo conforme eran movidos por el Espíritu Santo (2 Pedro 1:20-21; 2 Tim. 3:16-17). Por lo tanto, este concepto tiene un efecto nivelador sobre la doctrina histórica de la inspiración bíblica. Empaña la importante distinción entre inspiración e iluminación. Solo la segunda se aplica apropiadamente al acto de recibir, leer, interpretar y practicar el mensaje bíblico por parte de la iglesia.

c) Un tercer concepto, histórica y teológicamente de mucha mayor influencia que los dos anteriores, basa el cánon en las acciones autoritativas de *la sucesión episcopal y de concilios de iglesia*. Esta es la posición tradicional del catolicismo romano medieval y moderno. Luego se apela a la Carta Oriental de Atanasio (297-373 d.C.), más decisivamente a los concilios de Hippona (394) y Cartagena (397) y últimamente al Concilio de Trento (1545-1563). En juego está el tema de la prioridad: ¿Quién es primario, la iglesia o el cánon? El dogma católico sostiene que si bien el cánon tiene autoridad óntica en sí mismo, noéticamente su autoridad depende para nosotros del consentimiento de la iglesia. La autoridad apostólica, investida jerárquicamente en la voz magisterial del obispo romano, es el garante histórico, concreto, de la confiabilidad bíblica. Los escritos sagrados nacieron del seno de la iglesia. Por eso la iglesia puede reclamar cierta prioridad sobre las escrituras. Ella es custodio de la verdad. En este sentido la tradición viviente de la iglesia actúa como un cánon sobre este cánon.

Con frecuencia se apela al recuerdo de la voz dirigida a Agustín y que condujo a su conversión "¡Tóma y lée!" Se afirma que esta era la voz de la iglesia confirmando las Escrituras. A esto se agrega un comentario posterior de Agustín: "Yo no creería el evangelio, si no soy movido por la autoridad de la Iglesia Católica," junto a su comentario adicional: "No puedes tener a Dios como Padre, si no tienes a la iglesia como Madre."

Estas memorables palabras de Agustín ocasionaron vigorosos debates durante la era de la Reforma. Roma quería oír en estas palabras la voz de Agustín, el hombre de la iglesia. Los reformadores la oían a la luz de Agustín, el pensador cristiano. Entonces, ¿acaso existen "dos Agustines"? Según Calvino, la iglesia ciertamente es "la madre de los creyentes." Sin embargo, no ejerce una autoridad canónica, sino peda-

gógica, "ayudando," "auxiliando," y "asistiendo" a sus hijos a vivir la vida cristiana. Por eso asigna una tarea ministerial a la iglesia:

> . . . en cuyo seno Dios se complace en reunir a sus hijos, no solo para que puedan ser alimentados por la ayuda y ministerio de ella, mientras ellos son infantes y niños, sino también para que puedan ser guiados por el cuidado maternal de ella hasta que ellos sean maduros y finalmente llegan a la meta de la fe. . . . [Cambiando la metáfora, agrega]. . . nuestra debilidad no admite que seamos despedidos de la escuela de ella hasta no haber sido alumnos durante toda la vida. (*Instituciones*, IV,1,1 y 4)

Calvino afirma que Agustín no enseñ que "la fe de los hombres santos esté fundada en la autoridad de la iglesia" o que "la certeza del evangelio dependa del consentimiento de la iglesia," como si la "Escritura solamente tuviera el peso que le concede el consentimiento de la iglesia." Su canonicidad no descansa en "la determinación de la iglesia." Citando las palabras de Pablo, de que la iglesia está "edificada sobre el fundamento de los apóstoles y profetas" (Ef. 2:20), Calvino concluye que "si la enseñanza de los profetas y apóstoles es el fundamento, ésta tiene que haber tenido autoridad antes que la iglesia comenzara a existir." Por eso Agustín quiso decir que "la autoridad de la iglesia es una introducción mediante la cual somos preparados para la fe en el evangelio." Así que, si bien "la iglesia recibe y da su sello de aprobación a las Escrituras, no por eso convierte en auténtico lo que de otra manera es dudoso o controvertido." Entonces la iglesia desempeña un rol subalterno, sujeto al cánon que lo justifica, lo juzga y le otorga poder (*Instituciones*, I,7,1-4).

Aunque Lutero pone menos énfasis en la tarea "maternal" de la iglesia, Calvino y él concuerdan en que la certeza canónica no descansa en algún decreto eclesiástico infalible, sino en el testimonio interno del Espíritu Santo. En las palabras de Lutero, " tiene que decirte en tu corazón 'esta es Palabra de Dios,' de lo contrario es incierta." Según lo expresa Calvino, puesto que "la palabra no es totalmente cierta para nosotros, a menos que sea confirmada por el testimonio del Espíritu," es que "Dios envió al mismo Espíritu por cuyo poder había dispensado la Palabra, para completar su obra por la confirmación eficaz de la Palabra." De manera que "la certeza que merece con nosotros es obtenida por el testimonio del Espíritu" (*Instituciones* I, 9,3; I,7,5). De esa manera la Reforma del siglo dieciséis marca una encrucijada decisiva en el entendimiento que el cristianismo occidental tiene de la canonicidad bíblica.

Ciertamente, la iglesia primitiva fue la matriz histórica dentro de

la cual la Palabra de Dios fue dada en la forma lingual del evangelio. Pero la razón misma de existir y el derecho de existir de la iglesia deriva de la Palabra que le antecede y que le da su existencia. El compromiso de la iglesia respecto del cánon no se basa en una voz autoritativa proveniente desde sus propias filas, sino en el poder auto-autenticante de la Palabra misma, unido inseparablemente al testimonio del Espíritu.

Esta posición que es fundamental para los reformadores, elaborada posteriormente por la tradición reformada, halló apoyo en las palabras mismas del credo apostólico: Si bien nosotros creemos que hay "una santa iglesia católica," creemos "en el Espíritu Santo." Consecuentemente, la iglesia proclama aquello que es canónicamente cierto. El Espíritu Santo, reforzando su propia Palabra, es la respuesta a la pregunta por qué es así. Parafraseando el sencillo canto de fe infantil, citado una vez por Barth como testimonio personal, cantamos "Cristo me ama, yo lo sé. . . ," al final de cuentas no debido a la iglesia, sino porque "la Biblia dice así."

Uno de los credos de la Reforma trata sucintamente y con gran claridad este tema de la canonicidad. Note cuidadosamente la secuencia de sus tres puntos y la esmerada elección e las palabras que usa para introducir cada uno de ellos:

> Recibimos todos estos libros [sesenta y seis del Antiguo Testamento], y solamente a estos, como santos y canónicos . . . no tanto porque la iglesia los recibe y enfoca como tales, sino más *especialmente* porque el Espíritu Santo testifica en nuestros corazones que ellos son de Dios, y también porque llevan la evidencia de ello en sí mismos. (Confesión Belga, Artículo V)

El primer punto confiesa el rol pedagógico, instrumental de la iglesia; el segundo, el testimonio decisivo, convincente del Espíritu; el tercero, la apelación confirmacional de la argumentación teológica basada en el hecho de la fe.

d) El cuarto concepto principal en cuanto a la formación de cánon ya es implícitamente evidente en la discusión anterior. Calvino habló básicamente por toda la Reforma al afirmar el carácter "*auto-autenticante*" de las Escrituras (*Instituciones*, I,7,5). Este concepto excluye la apelación a toda agencia por encima, más allá, o fuera del cánon mismo. Bajo el liderazgo prometido del Espíritu (Jn. 16:12-15) la Palabra hace su propia buena obra en el mundo. Consecuentemente, la iglesia primitiva, y la iglesia de todos los tiempos, ha escuchado en los escritos del Nuevo Testamento la Palabra del buen Pastor; la ha escuahado allí como en ninguna otra parte. Esta palabra misma fue la fuerza motriz en el

proceso de la formación del cánon. Ella logró establecerse por sí misma un lugar en la conciencia creyente de la iglesia. El cánon fue formado por la mediación de la iglesia, pero no fue determinado por ella. La iglesia no tiene sino una autoridad secundaria, apelable y subalterna a la Palabra. Aun teniendo en cuenta la extensión del reclamo de autoridad episcopal en la iglesia primitiva ("lo que los obispos han enseñado desde siempre y en todas partes"), fue la dinámica interna del propio testimonio bíblico lo que demostró ser decisivo.

¿Qué ocurrió entonces en Hippona y Cartagena? Los padres de la iglesia que se reunieron allí no se encontraron con una elección canónica abierta. Aparte de la permanencia de unas pocas dudas, el cánon del Nuevo Testamento ya no era un asunto inconcluso. Estos concilios heredaron una tarea cumplida. El desarrollo del drama de la formación canónica ya había cumplido su curso. Lo único que faltaba hacer era ratificar el impacto "auto-autenticante" de las Escrituras. En efecto, la iglesia estaba sometiendo su autoridad a esa Palabra. Es este concepto reformacional de canonicidad lo que la dogmática reformada intenta honrar.

V. 18. Hermenéutica Contemporánea

Un propósito primordial de esta obra es mantener los estudios dogmáticos ligados a la Biblia. Esto requiere un claro reconocimiento de la importancia noética de la Escritura para un entendimiento correcto del orden óntico de la realidad creada. Pues la Escritura es la clave para todo auténtico conocimiento. Por eso también es la norma para toda reflexión teórica, incluyendo la teología. En su extensión total y en todas sus partes integralmente relacionadas, la Escritura habla con autoridad divina, redentora. Ella arroja su luz renovadora sobre cada sector de la vida. Esto incluye a la dogmática como una manera de oír y conocer y hacer la verdad.

Dada esta posición, el tema de cómo interpretar la Escritura adquiere crucial importancia. Por eso nos sentimos obligados a hacer una consideración de la hermenéutica bíblica, entendida como la teoría de la exégesis, como principios y métodos para entender y comunicar el mensaje histórico-redentor, cristocéntrico de la revelación bíblica. Por eso, la hermenéutica bíblica sigue siendo una piedra de toque fundamental para la dogmática reformada.

Dado el cambio radical operado durante los dos siglos pasados hacia teologías antropológicas, acompañado por un interés casi obsesivo en los problemas epistemológicos, todo lo cual recibió un ímpetu tremendo por el movimiento esclarecedor, la hermenéutica se ha convertido en forma

creciente en el eje de prácticamente toda discusión teológica. Aparentemente todo tema de discusión termina siendo en el fondo un tema de hermenéutica. Antes o después aparece en la superficie la contraseña "muéstrame tu hermenéutica," como la prueba máxima en la toma de decisiones teológicas. Nuestro propósito aquí, en esta dogmática reformada, es articular una teología confesional, apoyada por una hermenéutica confesional, que haga justicia a la confesión reformada referida a la naturaleza de la autoridad bíblica. ¿Qué contorno y forma podemos dar a esa hermenéutica bíblica?

El paisaje teológico de nuestros tiempos abunda con una hueste de modelos hermenéuticos en competencia. El siglo pasado ha sido dominado por muchas variaciones del método de crítica histórica. En su forma más radical este método asume un concepto secular-humanista de la realidad. El mundo es considerado como un sistema cerrado, gobernado por el nexo de causa y efecto de la ley natural. El alcance de la posibilidad histórica de, por ejemplo, *creatio ex nihilo*, encarnación mediante nacimiento virginal, resurrección, es circunscripto por la ley de analogía. El concepto que el hombre moderno tiene de la Escritura, y, consecuentemente su elección de una hermenéutica bíblica, está basada en "los resultados seguros del método científico." Con este concepto el Antiguo Testamento es reducido a un mosaico de experiencias religiosas de Israel en su incansable búsqueda de Yahweh. De igual modo, el Nuevo Testamento es leído como si fuera un comentario tipo bricolaje que los primeros cristianos hicieron con referencia al hombre de Nazareth. Con esta actitud mental la teología liberal empleó sus herramientas hermenéuticas confiando que mediante el escrutinio de esos antiguos documentos pre-científicos, y desde la ventaja que ahora nos ofrece nuestro mayor desarrollo crítico, todavía sería posible descubrir y reconstruir a partir de las narraciones bíblicas "lo que realmente ocurrió." Confiando que en el proceso pudiéramos reconstruir al "verdadero Jesús histórico" de Galilea.

Las presuposiciones, principios y perspectivas fundamentales de tales métodos de la crítica histórica, son ajenos al concepto clásico reformado de la Escritura. Por eso no es motivo de asombro que tradicionalmente los pensadores reformados los repudiaban en forma casi unánime. Pero últimamente las actitudes han cambiado. Se afirma que en forma limitada se pueden usar los métodos de la crítica histórica. Porque la Escritura es una revelación histórica. Por lo tanto está abierta al estudio histórico, aunque no a costas de su mensaje redentor. De manera que se hacen esfuerzos muy cuidadosos para decir simultáneamente tanto "si" como "no" a este método. Sus presupuestos subyacentes y su perspectiva global de la vida evocan una respuesta negativa. Al mismo

tiempo sus herramientas y técnicas de estudio requieren una afirmación calificada. Este enfoque más positivo está basado en la afirmación de que los procedimientos científicos del método de la crítica histórica son operaciones relativamente "neutrales," comunes a todos los estudiosos.

Tal clase de hermenéutica mezclada resulta en una fuerte tensión entre el compromiso de la fe y el método teológico, entre confesión e interpretación. Están aquellos que confiesan que la Escritura es Palabra de Dios mientras emplean, al mismo tiempo, un método incapaz de incorporar esa confesión. Como cristiano, así prosigue el argumento, uno abraza la Escritura como revelación divina. Pero como teólogo involucrado en un estudio crítico histórico del texto de la Biblia, uno tiene que dejar metódicamente de lado este compromiso de fe. Las reglas científicas del juego requieren mantener apartadas las creencias personales a efectos de dar vía libre al método histórico. Porque las creencias religiosas están fuera del alcance de tales metodologías teológicas. Como asunto de la fe personal, uno puede confesar, por ejemplo, la resurrección de Cristo. Pero como teólogo histórico a lo sumo uno puede decir que ciertas personas, tales como los apóstoles, creyeron en ella y actuaron consecuentemente.

Con este enfoque no se puede recuperar un compromiso con el mensaje redentor de la Escritura excepto dando un salto de fe. Esta clase de lealtad dividida excluye la posibilidad de una teología confesional integralmente unificada. Encierra una tensión dialéctica entre fe y teología que pone a la confesión y a la hermenéutica en contraposición recíproca. Ciertamente es correcto que la fe y la teología, confesión y hermenéutica, puedan y tengan que ser diferenciadas. Porque, como se ha argumentado anteriormente, ello significa reconocer la diferencia de prioridad entre conocimiento por fe y reflexión teórica. Pero divorciarlas, meter una cuña entre ellas, lo deja a uno con una "casa divida contra sí misma." La liberación de una disposición mental tan esquizofrénica y la reconstrucción de un enfoque más holista solamente son posibles mediante una hermenéutica confesional, caracterizada por su poder formativo y contagioso de sus propios puntos de partida confesionales.

V. 19. Pre-Entendimiento Bíblico

Todo intérprete de la Biblia refleja en su obra cierto pre-entendimiento de la Escritura. Siempre nos llevamos a nosotros mismos. Esto no requiere apología. Sin embargo, a veces oímos a personas defendiendo como un ideal la noción de que al leer las Escrituras primero tenemos que vaciarnos de todos los prejuicios y simplemente permitir que la

Escritura escriba su mensaje sobre nuestra mente abierta y vacía como sobre una hoja en blanco. Esto es una posibilidad imposible, es decir, posible en el sentido de que algunos puedan tratar de hacerlo, pero imposible en el sentido de que nadie lo puede cumplir. Porque nunca podemos escapar de nosotros mismos, o separarnos de nuestras convicciones, o desconectarnos. Siempre somos nosotros quienes estamos íntimamente implicados en el acto de interpretar la Biblia. Nos acercamos a la Escritura con cierto sentido de anticipación, es decir, esperando algo. Al estudiar las Escrituras todos usamos "lentes" de un tipo u otro, esto es, lentes moralista, lentes alegóricos, lentes de crítica histórica, lentes kerigmáticos, lentes neo-marxistas, lentes dispensacionalistas, lentes carismáticos, lentes histórico-redentores, o lentes de algún otro tipo. La cuestión no es si usamos o no algunos de esos lentes hermenéuticos, sino qué tipo de lentes usamos. Más crucial es la pregunta si los lentes que usamos en la interpretación bíblica han sido prestados de las Escrituras mismas, si son fieles a la Escritura, si han sido limados y pulidos por la constante interacción con la Escritura misma, si por lo tanto pueden superar la prueba de la Escritura. La mejor "objetividad" hermenéutica es una honesta "subjetividad" con la Palabra de Dios.

Entonces, si un punto de vista bíblico es esencial para leer correctamente la Biblia, ¿no nos "encerramos en un círculo hermenéutico"? Por cierto, así es. Pero eso no es algo singularmente cristiano o evangélico o reformado. Eso rige para todo hombre, para el humanista, el secularista, y también el racionalista. Todos los hombres viven y piensan y actúan, implícita o explícitamente basados en la apelación a alguna autoridad normativa. La pregunta decisiva es, ¿a qué autoridad? Por eso, reconocer que estamos "presos" en un círculo hermenéutico, bíblicamente definido, no es sino un reconocimiento profundo de nuestra dependencia como criaturas de la autoridad de la Palabra de Dios que todo lo abarca. No podemos elevarnos encima de nuestra naturaleza de criaturas para alcanzar algún punto ventajoso como super criaturas. No podemos estar por "encima de las cosas." Estamos bajo la Palabra de Dios la cual hace posible que reflexionemos teológicamente en ella.

Ya en el siglo dieciséis Calvino reconoció la importancia de un correcto pre-entendimiento de la Biblia. Emergiendo de de siglos de grave negligencia, él y sus compañeros de reforma se dedicaron a poner la Escritura de vuelta en las manos del pueblo de Dios. ¿Pero cómo podía llenarse el vacío espiritual de tanto tiempo? ¿Qué hacía falta para preparar a los creyentes a leer este "libro extraño"? ¿Para reorientar sus vistas? ¿Para enseñarles lo que debían buscar en la Escritura y qué esperar de ella? Calvino responde brevemente a estos interrogantes en la introducción a sus *Instituciones*. Allí afirma que este "librito" tiene

el propósito de servir como manual para ayudar a los cristianos a estudiar las Escrituras. Su propósito era servir como guía hermenéutica a la Palabra de Dios, para predisponer a sus lectores a una respuesta crédula y obediente a la voluntad de Dios. Aparentemente Calvino se sentía totalmente en casa dentro de este círculo hermenéutico. Ubicándose dentro del mismo, elabora sus reglas básicas de interpretación bíblica: Trate de no decir más que las Escrituras, porque ello resulta en especulación; y trate de no decir menos que las Escrituras, porque ello sería empobrecer la Palabra de Dios.

V. 20. Doctrina de la Escritura

Metodológicamente nuestras exploraciones teológicas de la inspiración, infalibilidad y autoridad de la Biblia tienen que ser gobernadas por una confesión de "fe buscando entendimiento" (Anselmo). Pero sobre estos tres aspectos de la doctrina de la Escritura la tradición cristiana nos deja con una variedad de puntos de vista alternativos.

Inspiración. Se refiere a los procesos misteriosos por los cuales fueron Escritos los libros de la Biblia. La reflexión teológica sobre esto se mueve en tres direcciones agudamente contrastantes. En un extremo está la teoría "mecánica" o de "dictado." Según este concepto los autores humanos sirvieron meramente como instrumentos pasivos del Espíritu Santo en el proceso de Escrituración. No eran sino plumas en las manos del Espíritu, o (usando imágenes más contemporáneas) máquinas de escribir/procesadores de texto en los que el Espíritu grababa su mensaje. Aquí el énfasis cae en una forma radicalmente exclusiva sobre la actividad divina. Incluso las variaciones en el género literario, gramática, estilo, vocabulario, y dicción son asignados a la influencia impuesta por el Espíritu Santo. Lo divino eclipsa lo humano e histórico. El resultado es una revelación docética. Este concepto tiene una historia casi tan antigua como el cristianismo occidental mismo.

Un concepto totalmente opuesto, que surge de los desarrollos modernos del post-Esclarecimiento, es la teoría "dinámica" de la inspiración. Su énfasis cambia radicalmente al lado del discernimiento y logro humano. La Biblia escala grandes alturas en la lista de la gran literatura sagrada del mundo. Es un documento histórico maestro. Pero no es un libro único en su clase. El genio humano eclipsa el origen y contenido divino de la Escritura como Palabra de Dios.

Estos dos conceptos contrapuestos, referidos a la inspiración reflejan una vez más los falsos dilemas que hemos encontrado repetidas veces. Porque implícitamente a estas dos posiciones polarizadas se encuentra el problema inescapable de todas las teologías bi-factores. Requieren

que la norma sea puesta o en o en el hombre. Por eso ambas teorías de la inspiración "mecánica" y "dinámica" son el resultado consistente aunque contradictorio de un compromiso compartido con visiones bifactores de la realidad. Estructuralmente, tanto "conservadores" como "liberales" afirman un mismo punto de partida, aunque desarrollan sus conceptos en direcciones muy opuestas.

Una teología tri-factor es útil para aliviar esta tensión que de otra manera no tiene solución. Implícitamente hay un tercer concepto de inspiración conocido como teoría "orgánica." Quienes sostienen esta posición tratan de evitar la contraposición de lo divino y humano, de lo histórico y transhistórico. Ellos comienzan inclinándose ante el misterio divino/humano de la Escritura en vez de intentar resolverlo. El concepto "orgánico" se basa en la convicción de que en la Biblia escuchamos la Palabra de Dios en palabras de hombres. Consecuentemente, la Escritura es totalmente divina y totalmente humana. Esta posición señala a la Palabra mediadora como su foco normativo. Porque por medio de la obra supraintencional del Espíritu Santo, Dios es condescendiente para acomodar su palabra trascendente a nuestro pecaminoso entendimiento de criaturas, poniéndola en forma lingual a través de la agencia de escritores hebreos y griegos. Del mismo modo que este concepto "orgánico" afirma la inspiración, también afirma, de manera concomitante las doctrinas de la infalibilidad y autoridad bíblica. Toda actividad divina involucrada en la producción de las Escrituras es calificada por la participación humana, pero no limitada a ella.

Desde los tiempos de la Reforma también se ha invertido mucho tiempo en el diálogo teológico referido a las cuatro "marcas de la Escritura," es decir, su necesidad, suficiencia, claridad, y autoridad. Demasiadas veces estas verdades son reducidas a conceptos abstractos. En realidad son discernimientos profundamente religiosos forjados en las encrucijadas de una lucha espiritual intensamente dramática. En la conflictiva situación del siglo dieciséis, cuando Roma afirma la necesidad primordial de la "madre iglesia" para la salvación, en detrimento de la Escritura, los reformadores proclamaron la necesidad fundamental de la Escritura para iluminar el camino de la vida. Cuando Roma puso en juego la suficiencia de la Escritura afirmando su doctrina de las dos fuentes de revelación, Escritura y tradición, los reformadores afirmaban que la Escritura sola es suficiente para el verdadero conocimiento, y que aun la tradición misma debía ser probada por ella. Cuando Roma asignó la claridad (*perspicuitas*) de la Escritura al oficio docente de la iglesia (el *magisterium*), los reformadores sostenían que, bajo el poder liderante del Espíritu, la Escritura es su propio intérprete (*analogia Scripturae*), de manera que su mensaje central y comprehensivo es

inconfundiblemente claro para el cuerpo de los creyentes. Puesto, entonces, que la Escritura es necesaria, suficiente y clara, debemos someternos humilde y obedientemente a su autoridad redentora, autoridad a la que la iglesia misma debe someterse.

Una confesión de la autoridad de la Biblia, y la reflexión teológica sobre ella, es calificada pervasivamente por un misterio divino-humano que jamás podremos sondear totalmente. La autoridad escritural proviene de Dios. En su alcance total y en todas sus partes la Escritura es la inspirada Palabra de Dios y con ello también infalible y autoritaria. Lo que dice Pablo, lo dice Dios. Como mensaje de salvación en Jesucristo ella arroja su luz sobre la historia del mundo, llamándonos a un servicio renovado en el espectro total de todas nuestras relaciones de la vida. La Escritura revela todo el consejo de Dios mediante la instrumentalidad de sus autores humanos.

En vista de la creación caída, renovada ahora en principio, y en proceso de ser redimida en Cristo, la Palabra de Dios no solamente nos llega en forma continua "por la creación, preservación y gobierno del universo," sino que Dios también "se da a conocer a nosotros más abiertamente por su santa y divina Palabra, en la medida en que lo necesitamos en esta vida, para su gloria y para la salvación de los suyos" (*Confesión Belga*, Artículo II). Esta confesión es fiel a lo que la Escritura misma pretende ser. A lo largo de su ministerio terrenal Jesús enseña y demuestra que la "Escritura no puede ser quebrantada" (Jn. 10:34). Por su propio testimonio él no vino "para abolir la ley y los profetas, . . . sino para cumplirlos" (Mt. 5:17). En toda la Escritura Cristo es céntrico. En forma inconfundible se presenta a sí mismo como el cumplimiento de las antiguas promesas de los escritores del Antiguo Testamento: "Ellas dan testimonio de mí" (Jn. 5:39). Citando a Isaías 61 anuncia a la gente de su ciudad diciendo: "Hoy se ha cumplido esta Escritura ante vosotros" (Lc. 4:21). Cuando Jesús abrió las Escrituras a los caminantes de Emaús, se nos dice que "comenzando con Moisés y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que de él decían.

La Escritura toda resuena con autoridad redentora. En las palabras de Pablo "las Sagradas Escrituras, . . . te pueden hacer sabio para la salvación por la fe que es en Cristo Jesús" porque "Toda la Escritura es inspirada por Dios, y útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, enteramente preparado para toda buena obra" (2 Tim. 3:15-17). En un pasaje clásico Pedro escribe: "Entendiendo primero esto, que ninguna profecía de la Escritura es de interpretación privada, porque nunca la profecía fue traída por voluntad humana, sino que los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo" (2 Pe. 1:2-21).

Entonces, lo que dicen las Escrituras, lo dice Dios. El Dios que una vez habló, y todavía habla la palabra para la creación, quien, "habiendo hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas" y quien "en estos postreros días nos ha hablado por su Hijo" (Heb. 1:1-2), también habló en cada página de las Escrituras.

Y cuando Dios habla, sea cuando fuere, donde fuere y como fuere, habla en su carácter de Dios , y por eso con plena autoridad divina, es decir, tanto en la creación, como en Cristo, como también en la Palabra escrita. La autoridad de la Escritura es plenaria y verbal, así como también es plenariamente y verbalmente inspirada e infalible. Por lo tanto, es la guía confiable para vivir fielmente como también la norma para la teología. La validez de esto no es para las palabras de la Escritura como discretos símbolos verbales, y sílabas aisladas, sino para sus palabras en su secuencia establecida como comunicadores de su mensaje redentor. La inspiración, infalibilidad, y autoridad de la revelación bíblica consecuentemente son servidoras de su mensaje salvador y transformador de la vida y calificadas por él. De tal manera que todos estos atributos de la Escritura están relacionados directamente a su contenido y propósito específicamente redentores.

Además este concepto de la Escritura puede ser clarificado trazando una comparación con la revelación de Dios en la creación. En cuanto a su naturaleza y extensión, lo que vale para la revelación bíblica en su manera singularmente propia también vale para la revelación creacional en su manera singularmente propia. Mediante su eterna Palabra para la creación Dios impartió su buen orden y dirección a la vida en el mundo. A pesar del pecado, aún mantiene, en virtud de esa Palabra las estructuras y funciones del cosmos. Después, para superar los efectos dislocadores del pecado, Dios republicó su Palabra en forma lingual para reorientar nuestras vidas a su designio y propósito original. Por eso, en extensión, ambas formas de revelación son globales en su autoridad. Son términos concomitantes. Ambas son comprehensivas y exhaustivas en su alcance. Sin embargo difieren en su mensaje y en la naturaleza de su autoridad, una diferencia análoga a la que existe entre redención y creación. En una, Dios habla con plena autoridad como Creador, en la otra como Creador-Redentor. Aun cuando la Escritura habla de creación y de Dios como Creador, cosa que ciertamente hace, lo hace dentro de la perspectiva de la redención. En las obras creadoras de sus manos, así como en las palabras re-creadoras de la Escritura, la voluntad de Dios se nos comunica con plena autoridad e infalibildad, aunque la inspiración solo se puede asignar adecuadamente a la Escritura. Además, los otros atributos de la Escritura, necesidad, claridad y suficiencia, también pueden ser aplicados a la permanente revela-

ción de Dios en la creación. Ella también es necesaria todavía, porque por su Palabra para la creación Dios mantiene su permanente dominio sobre todas las criaturas. Su mensaje todavía es claro. Toda falta de claridad está de nuestro lado, no del lado de Dios. Es por los resultados de las distorciones noéticas del pecado, por las que no alcanzamos a captar la revelación bifocal de Dios, su bondad que fue desde el principio, y su severidad que vino en respuesta al pecado. La revelación creacional también es todavía suficiente en cuanto a los fines que le fueron dados originalmente. La culpa de su actual insuficiencia no está del lado de la revelación divina, sino del lado de la respuesta humana. Todavía es suficiente para que los hombres no tengan excusa (Rom. 1:20). De manera que la revelación creacional cubre todo el cosmos. La Escritura vuelve a cubrir el mismo terreno. Pero lo hace como una revelación salvadora, desplegando en forma redentora los motivos centrales de creación, caída, y redención, mirando hacia la futura consumación. Por eso el mensaje bíblico no es parcialmente redentor y parcialmente alguna otra cosa. La totalidad de la Escritura es plenamente redentora, al republicar y reinterpretar el significado de la vida en la creación. Por eso, todo patrón dualista que se imponga a la Escritura es ajeno a su mensaje.

V. 21. Mensaje Bíblico y Método

Este mensaje salvador de la Escritura es revelado en el desarrollo progresivo de las etapas de la historia de la salvación a lo largo del Antiguo y del Nuevo Testamento. Por eso la hermenéutica bíblica tiene que tratar seriamente con estos actos que se desarrollan en el drama bíblico. Al trazar de nuevo la corriente de la revelación bíblica la hermenéutica tiene que tomar en cuenta, en situaciones concretas, lo que dice, su manera de decirlo, dónde y cuándo, con quién está tratando, y bajo qué circunstancias. De esta manera la Escritura narra la historia de la redención, la interpreta y reflexiona en ella. Sus escritos participan y ayudan en dar forma a la historia de la salvación. Sus acontecimientos redentores no ocurren de una sola vez. Existe un movimiento de avance, acción y reacción, alocución y respuesta, promesa y cumplimiento, todo moviéndose hacia y centrándose en, y fluyendo desde la cruz y la tumba vacía. Capítulo tras capítulo encontramos a en su Palabra y me-diante su Espíritu involucrado profundamente en los asuntos terrenales de la vida de su pueblo a lo largo de muchos siglos.

La Escritura no pretende cubrir en forma total cada hecho significativo, evento o persona dentro de su alcance. Opera con cierto principio de selección. Esto también vale para sus narrativas de la vida de

Cristo. No ofrece una biografía, sino la imagen de Jesucristo, como es expresada en el siguiente testimonio apostólico:

> Hizo además Jesús muchas otras señales en presencia de sus discípulos, las cuales no están escritas en este libro . . . Las cuales si se escribieran una por una, pienso que ni aún en el mundo cabrían los libros que se habrían de escribir. Pero éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre. (Jn. 20:30-31; 21:25)

El mensaje bíblico de redención está firmemente arraigado en la realidad histórica, no en mitos antiguos. En la mitología clásica los "eventos" importantes que dan forma a la vida del mundo no ocurren en la arena de la historia humana, sino en el etérno reino de los dioses. En contraste, todos los métodos apelables de interpretación tienen que representar fielmente la realidad histórica de los acontecimientos redentores registrados en ella. La Escritura guarda celosamente su carácter antimítico. Pues sin su fundamento histórico el mensaje bíblico pierde su significado. Por eso el acento cae reiteradamente sobre el informe, de primera mano, de testigos oculares y auditivos que estuvieron en el escenario de los acontecimientos.

> Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado, y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida (porque la vida fue manifestada, y la hemos visto, y testificamos, y os anunciamos la vida eterna, la cual estaba con el Padre, y se nos manifestó); lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros; y nuestra comunión verdaderamente es con el Padre, y con su Hijo Jesucristo. (1 Jn. 1:1-4)

El auténtico significado de la Escritura solamente puede ser revelado en contexto. Por eso, la regla básica para la interpretación bíblica es esta: en primer lugar y último lugar, y siempre, considere el contexto; el contexto inmediato, el contexto extendido, el contexto final de la Palabra de Dios en su plenitud. La exégesis sustentada en textos de prueba, trozos sueltos, fragmentos, aplicada a clips sueltos de información bíblica, hace violencia al flujo de la narrativa en la historia de la redención. Quienes deciden involucrarse en esas malas prácticas pierden todo derecho al apoyo bíblico en sus emprendimientos hermenéuticos. Porque la autoridad de cualquier pasaje en la Escritura está íntimamente ligada a su característica de estar creacionalmente fundamentada, tractual-

mente enfocada, orientada hacia el reino, y centrada en Cristo. Entretejida en la tela de sus muchas historias está su singular historia. Y ese mensaje bíblico tiene que definir nuestro método bíblico.

Por eso, nuestros métodos de interpretación bíblica solamente tienen derecho de afirmar que honran la autoridad que la Escritura pretende tener singularmente, cuando tratan con muchas diversidades dentro del marco de su mensaje unificador. Esto tiene validez aun cuando reconozcamos que las enseñanzas bíblicas no se aplican a nosotros en la actualidad, de la misma manera que a sus receptores originales, como, por ejemplo, con la orden de Dios a Abraham de sacrificar a su único y amado hijo primogénito, Isaac (Gén. 22), o con los mandamientos dados a Moisés para Israel. Toda la Escritura es permanentemente normativa. Sin embargo sus *normas* son dadas regularmente en *formas* históricamente relacionadas a los movimientos teológicamente dirigidos en la historia de la redención. Consecuentemente son pasajeras en su aplicación directa e inmediata. Recuerde cómo el sábado del Antiguo Testamento se mueve, es descarnado, con frecuencia es distorcionado por los fariseos, pero después es actualizado, reinterpretado y cumplido en Cristo, y eventualmente es absorbido en la vida de la iglesia del Nuevo Testamento por el Día del Señor en la victoria de la resurrección. El mismo principio dinámico de interpretación tiene validez para los mandatos más específicos del Nuevo Testamento. Ya no nos sentimos obligados a saludarnos con un beso santo, o a practicar el lavamiento de los pies, o a requerir de las mujeres que usen un velo en la reunión de adoración. Sin embargo, estos pasajes también siguen siendo autoritativos, y normativos. Sin embargo, al interpretar tales mandatos tenemos que tomar en cuenta la diferencia entre lo que la Palabra de significó entonces y allí y lo que sigue significando aquí y ahora. Las *normas* bíblicas encuadradas en sus formas antiguas, tienen que encontrar una *forma* apropiada de respuesta en la vida de la comunidad cristiana actual. En las palabras de un credo reformado, aunque . . .

> las ceremonias y los símbolos de la ley cesaron con la venida de Cristo, y todas las sombras han pasado, [no obstante] todavía utilizamos los testimonios tomados de la ley y de los profetas para confirmarnos en la doctrina del evangelio, y para regular nuestra vida en toda honorabilidad para las gloria de Dios, de acuerdo a su voluntad, [porque] la verdad y la sustancia de ellos siguen permaneciendo con nosotros en Jesucristo, en quien tienen su cumplimiento. (*Confesión Belga*, Artículo XXV)

Todo aquel que se rehusa a aplicar esta clave cristocéntrica al sig-

nificado de la Escritura con ello deja de someterse a la verdadera autoridad de la Escritura. Toda predicación, enseñanza, teología, y vida, errados al no aplicar esta clave, están bajo el juicio de Cristo mismo. Porque solamente podemos aspirar a la autoridad bíblica cuando abrazamos a aquel de quien la Escritura testifica. De lo contrario, la protesta de Cristo contra los líderes judíos de su día, también cae sobre nosotros: "Escudriñad las Escrituras porque a vosotros os parece que en ellas tenéis la vida eterna; y ellas son las que dan testimonio de mí; y no queréis venir a mí para que tengáis vida" (Jn. 5:39-40).

El Cristo que es céntrico en la obra de la creación, también es céntrico en la obra de la redención, tal como está registrado en la Biblia. Por eso, la Escritura no es un registro de poderosas obras de aisladas y sin relación, sino una narrativa sostenida, integralmente unificada. Desde el comienzo hasta el fin hay un solo plan de salvación. Prácticamente desde los albores de la historia hasta la venida final del reino, el drama de la salvación se mueve hacia, y luego desde Jesucristo, hasta la "Nueva Jerusalén." El es el principal protagonista en el drama bíblico de la redención. Su tema central es su obra salvadora. Su historia "ya" asegurada pero "todavía no" plenamente terminada, es nuestra esperanza.

V. 22. Una Hermenéutica Confesional

Ahora podemos dar algunos pasos adicionales en este mismo sendero de la interpretación bíblica. Estudios recientes dejan en claro que la hermenéutica de uno encuentra su lugar y juega su rol dentro de la visión más amplia de la cosmovisión que uno tiene. Por ejemplo, la hermenéutica de la escuela Wellhausiana, es difícilmente imaginable aparte de un modelo de historia típicamente moderno y evolucionario. La hermenéutica neo-marxista empleada en muchas teologías contemporáneas de liberación está fuertemente orientada hacia un concepto típicamente hegeliano del desarrollo de la sociedad. No se puede acusar a estas escuelas de pensamiento de una falta de consistencia interna. El punto crucial de confrontación es más bien su cosmovisión y su perspectiva filosófica. Como alternativa a estas y otras corrientes hermenéuticas, consideremos un método de interpretación más alineado con la cosmovisión bíblica, las confesiones reformadas, y la filosofía cristiana. Voy a llamarla una "hermenéutica confesional."

Un punto de partida fundamental es la idea bíblica de "corazón," del cual mana, según la Escritura (Prov. 4:23), la vida. Por lo tanto, de esta vertiente también brotan en general los temas de la teología, más particularmente de la dogmática, y ahora específicamente de la hermenéutica.

Acorde con ello hacer teología es una actividad del "corazón," el mini-yo, el punto de concentración religiosa de todo nuestro ser. El "corazón" involucra a la totalidad del hombre. De esa manera el erudito cristiano está obligado a respetar su obra como una actividad arraigada en el "corazón" que, en respuesta a la Palabra de , intenta llevar cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo Jesús (2 Cor. 5:10). Dada esta orientación religiosa ¿Cómo vamos a dar forma a nuestros principios y métodos de interpretación bíblica? ¿Qué tipo de paradigma hermenéutico vamos a adoptar? En respuesta a estas preguntas, considere el modelo de hermenéutica confesional.

Para anticipar posibles malentendidos, "confesional" no debe ser entendido aquí en una forma subjetiva, como si las Escrituras fuesen la confesión del hombre en cuanto a Dios. Se refiere más bien al aspecto de la fe referido a la realidad creada, al aspecto "confesional" como una forma de conocer y comunicar verdad. Para explicar este método de interpretar la Biblia enfoquemos el género de literatura bíblica que está en el centro de la discusión de nuestros días, es decir, las narraciones históricas en la revelación bíblica. ¿Cómo debemos leer, entender e interpretarlas?

Un concepto de enfoque escritural de la realidad creada trae consigo el reconocimiento de que los eventos históricos son, antes que nada, eventos completos. Salen a nuestro encuentro en forma intuitiva y frontalemente en sus carácter de completos, por ejemplo eventos tales como el éxodo, la resurrección, la Revolución Francesa, Hiroshima. Sin embargo, posteriormente, en un cuidadoso análisis estos acontecimientos completos, que pertenecen a nuestro horizonte histórico también pueden ser examinados desde una variedad de perspectivas. Entretejido en la tela unificada de casa episodio histórico existe un conglomerado de momentos y significados altamente diversificados. Tome, por ejemplo el Tercer Reich de Hitler. La sociedad germana de 1930 puede ser analizada teológicamente en términos de su posición confesional: ¿Cuál era el sistema básico de creencias de los "cristianos alemanes"? Pero sus valores psicológicos, sociales, económicos y políticos también están abiertos al estudio. Todos los acontecimientos históricos tienen incorporados en sí mismos estos diversos aspectos de significado.

Este patrón creado de la diversidad de aspectos ordenados dentro de la unidad de acontecimientos completos también tiene validez para la historia bíblica. En las poderosas obras redentoras de Dios que constituyen el corazón mismo de la revelación bíblica hay indicaciones claras de esta diversidad de aspectos. Sin embargo, dentro, debajo, a través y con toda esta variedad de aspectos entretejidos en estos acontecimientos bíblicos, hay una hebra céntrica, liderante que los une, un foco

dominante. La Escritura habla confesionalmente. Por ejemplo, uno podría analizar los aspectos *políticos* del gobierno de David, o los aspectos *económicos* de la administración de Salomón. La Escritura ofrece algunos discernimientos intrigantes en tales cosas. Pero son aspectos incidentales del verdadero mensaje. Ellos no revelan el foco central de la Escritura. Nuevamente, uno podría reflexionar sobre el apóstol Pedro desde el punto de vista de sus aditamentos *psíquicos*. O se podría estudiar la misión de Pablo a los judíos, griegos, y romanos en términos de una análisis *lingual*. ¿Qué lenguaje utilizó para proclamar el evangelio? Se podrían decir algunas cosas interesantes e instructivas en cuanto a estos aspectos contextuales de la revelación bíblica, basadas en lo que sabemos de los tiempos bíblicos. Sin embargo, el foco central del mensaje bíblico, no es político, económico, psíquico, o lingual. ¿Entonces, desde qué punto de vista es contada la historia de la redención? ¿Qué aspecto sobresale? La Escritura toca estas y muchas otras cosas dentro de una enfoque *confesional*.

Los diversos otros aspectos de la realidad histórica ciertamente están ahí. De otra manera los eventos de la historia de la redención no serían enventos reales ni completos. Todos ellos juegan sus roles de importancia. Pero cuando salen al foro, una vez uno, otra vez otro, lo hacen siempre supeditados al foco central de la Escritura. Es importante reconocer estos otros aspectos, porque de otra manera el foco confesional se apreciaría de manera vacía y docética. David se involucró en algunas dramáticas actividades de la política; Salomón estableció algunas políticas económicas destinadas al fracaso; Pedro fue movido conforme a algunos principios psíquicos; Pablo habló en lengua griega y aramea para predicar. Pero esas consideraciones no son centrales en la Escritura. Todas ellas son subalternas a su foco central. En su sentido más profunda la Escritura realmente no "trata" de David, Salomón, y Pablo; en cambio "trata" absolutamente de Jesucristo. Lo primordial en la Escritura es que se concentra en el significado confesional de su cadena de eventos conforme estos se relacionan con Cristo.

La Escritura testifica de eventos histórico-redentores reales, pero no como "crónicas objetivas." Ella no es simple historiografía. Ella es historia profética, historia interpretada, historia con un punto central. Ella explica el significado del drama de la redención que se desarrolla, evento tras evento, siempre dentro de este foco confesional. Lo que une un evento histórico tras otro en un patrón unificado de revelación cristocéntrica es el sostenido énfasis de la Biblia en el signficado confesional de estos eventos.

Considere algunos otros ejemplos bíblicos, tomados al pasar. Ahora la arqueología está en condiciones de pintar un cuadro de Omri, rey de Israel, en forma mucho más detallada e ilustrada que el relato muy so-

brio de la Biblia. Aparentemente su fama internacional fue tan grande que los extranjeros se referían a la nación de Israel como a "la casa de Omri." Sin embargo, la Escritura pasa estas cosas silenciosamente por alto. En siete breves versículos trata de Omri (1 Rey. 16:21-28). ¿Cómo podemos explicar esto? Esa clase de tratamiento que la Biblia ofrece de un personaje real refleja la clase de libro que la Biblia es. Ella pone al reino de Omri en su propia y singular perspectiva. En el contexto histórico de comprar el monte de Samaria y fortificarlo, lo que leemos es esto: "Y Omri hizo lo malo ante los ojos de Jehová, e hizo peor que todos los que habían reinado antes de él; pues anduvo en todos los caminos de Jeroboam hijo de Mabat, y en el pecado con el cual hizo pecar a Israel, provocando a ira a Jehová Dios de Israel con sus ídolos" (1 Rey. 16: 25-26). Esa es la forma en que la Biblia enfoca el reinado de Omri, diciendo con lenguaje confesional lo que realmente es de importancia duradera en cuanto a él, sus contribuciones (negativas) al desarrollo de la historia de la redención camino a la venida de Cristo.

Tome otro caso. En el Nuevo Testamento el Rey Herodes es presentado como un carácter despreciable desde el punto de vista de lo que cristológicamente es importante en la revelación bíblica. Herodes es un agente del dragón de Apocalipsis 12 dispuesto a devorar al Niño-Hombre. Sin embargo, de lo que sabemos sobre la historia política de aquellos tiempos, Herodes fue más bien un eficaz gobernador títere dentro del régimen romano. ¿Por qué este agudo contraste de énfasis? Una vez más, esto es un asunto del singular enfoque de la Biblia. La Escritura no niega la eficacia militar de Herodes, ni sus logros arquitectónicos, ni sus problemas píquicos. En efecto, los evangelios hacen alusión a estas cosas. Pero la Escritura hace un tipo diferente de juicio de aquellas pesonas que juegan papeles protagónicos en el drama de la redención. En el transcurso de todo ello, Cristo es el Protagonista central y liderante. Desde el punto de vista confesional, en la Escritura lo que más importa acerca de Herodes es su encarnación del espíritu del anti-Cristo.

Lo mismo vale para Poncio Pilato y los fariseos, y, de manera más positiva, para Abraham, Mosés, Elías, Juan el Bautista, María, la madre de Jesús, y los apóstoles. En cada caso la Biblia trata con vidas reales de personas reales, que, como personas completas, participan en los eventos completos. Consecuentemente la Escritura insiste en un aspecto de estos eventos, uno tras otro. A veces incluso realza, de manera bien enérgica, cierto aspecto. Tome, por ejemplo, los desórdenes psíquicos del rey Saúl en la última parte de su vida. Pero nuevamente, esto es para agudizar el enfoque confesional de la Escritura en cuanto a Saúl como un rey antiteocrático. El estado psíquico de la mente de Saúl no es un tema independiente. Este aspecto de su vida, junto a los aspectos

políticos, económicos, y cúlticos, está allí como el marco histórico concreto destinado a trasmitir este mensaje confesional: "Obedecer es mejor que sacrificar . . . " Por eso erramos el blanco si tratamos de derivar teorías psicológicas de los pasajes sobre Saúl. No es esta la intención ni el propósito de la Escritura. En cambio, la Escritura enseña que ninguna persona, como Saúl, puede decir "No, no, no" al claro "Sí, sí, sí" de Dios, en cuanto a David, sin que ese desafío le cueste a uno un elevado precio ("le atormentaba un espíritu malo de parte de Jehová"). no es burlado. Semejante rebelión conduce finalmente a la puerta de la casa de la adivina de Endor.

En muchos casos nuestras participaciones de nacimientos expresamos este mismo enfoque "confesional." En nuestras tarjetas impresas proclamamos agradecidos: "El Señor nos ha dado un bebé." Con esta declaración confesional no negamos que hubo una interacción sexual, ni que hubo una espera de nueve meses, ni que un médico asistió el alumbramiento, ni que hubo medicamentos y gastos involucrados, ni que el estado entregó una partida de nacimiento. Estos diversos aspectos de aquel gran acontecimiento son reales. Pero, habiéndose dicho y hecho todo, queremos decir que la totalidad de los diversos aspectos involucrados en aquel evento son resumidos en la confesión: "El Señor ha dado." Esa es nuestra forma de hablar bíblicamente acerca de un nacimiento. Toma el significado más profundo del acontecimiento y lo pone en un foco claro y auténticamente confesional. Esto está en agudo contraste con, por ejemplo, las participaciones de nacimientos que reducen esta experiencia a categorías económicas: "Anunciando un nuevo motivo para la excención al impuesto de ganancias brutas."

La Escritura nunca habla en esos términos reduccionistas. Ciertamente, a veces la Escritura realza vigorosamente el motivo biótico, por ejemplo, en el nacimiento de Isaac, ocurrido inesperadamente, fuera de tiempo, como algo "imposible" cuando Abraham y Sarah eran ancianos. A veces los asuntos políticos aparecen más extensamente, como en la persistente lucha entre judíos y samaritanos durante la reconstrucción del templo. A veces lo estético recibe gran atención, como en la descripción de la grandeza del templo de Salomón. A veces juegan un rol importante las relaciones étnicas y sociales, como en el conflicto entre cristianos judíos y gentiles en la iglesia primitiva. Sin embargo, reducir el mensaje de la Biblia a uno u otro de estos aspectos es errar hermenéuticamente el blanco. Todos estos aspectos tienen un rol subalterno al dominante enfoque confesional, central, liderante, de la Escritura, es decir, el testimonio consistente de toda la Escritura, en la totalidad de su extensión y en todas sus partes, en cuanto a la obra redentora de Dios en Jesucristo. Como un rayo de luz que al atravesar un prisma es refrac-

tado en un espectro brillante de colores, así, de manera inversa, la Escritura toma todos estos diversos rayos de luz y los concentra en este foco confesional: "Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo."

Esta hermenéutica confesional también encuentra fuerte apoyo en el mensaje del Salmo 127: "Si Jehová no edificare la casa, en vano trabajan los que la edifican; si Jehová no guardare la ciudad, en vano vela la guardia." El salmista no está espiritualizando este proyecto de construcción. Auténtica madera, ladrillos y cemento tienen su lugar en él. El salmista tampoco está negando que la ejecución de la obra requiere mucha planificación terrenal, ahorros y trabajo. Todo tipo de consideraciones físicas, económicas, estéticas, sociales, políticas e incluso éticas participan en un emprendimiento de esa naturaleza. No obstante, con su propio y singular enfoque, semejante a una toma de rayos X, la Escritura corta a través de todas las duras realidades del trabajo humano y va al corazón del asunto proclamando: Sin la bendición del Señor todo el sudor y todas las lágrimas (de alegría y pena) son en vano, vacíos, carentes de contenido y significado. Sin la bendición de la casa pierde su verdadero propósito de ser. La casa (sus cimientos, paredes, techo) pueden permanecer todavía, pero la casa ya no está para el servicio obediente a través de la vida en familia. Lo mismo se aplica a la protección de una ciudad. ¡Ay del centinela que se duerme en su puesto! Pero aunque el centinela cumpla su guardia de día y de noche, y aunque se dupliquen y tripliquen los centinelas, todas estas precauciones extras no ayudarán a menos que el Señor vele sobre la ciudad para protegerla. Este es el enfoque confesional del mensaje bíblico.

Esta hermenéutica confesional ofrece verdadera ayuda cuando se trata de hacer justicia a la Escritura tanto como historia de la redención y como historia de la redención. Ella ofrece algunas claves hermenéuticas que ayudan a descubrir el significado de la revelación bíblica que es central y comprehensivamente cristocéntrico. Ella trae incorporada algunos protectores contra interpretaciones reduccionistas de la Biblia, ya se trate de reduccionismos modernistas del método ejemplar o del reduccionismo histórico del método de crítica-histórica; y también contra tendencias hacia el racionalismo, pietismo, o legalismo. Ofrece promisorias posibilidades para una teología confesional, es decir, una hermenéutica teológica que está en armonía con las confesiones reformadas concernientes a la naturaleza de la autoridad bíblica. Ayuda a vencer las tensiones dialéctico-dualistas, siempre presentes entre confesión y teología. En este método hermenéutico se pueden mantener unidas la fe y la teología mediante una relación práctica integralmente unificada y significativa, que honra y da vía libre a la convicción de que la Biblia es la Palabra de Dios en las palabras de los hombres.

V. 23. Repaso

Ahora, mirando hacia atrás, ¿en qué consiste una prolegómena a la dogmática reformada? ¿Cuál es su lugar y su rol? ¿Cómo se relaciona con la teología propiamente dicha que tiene por delante? Por supuesto, sirve como una "Introducción," que no es sino otro nombre para la misma cosa. A modo de resumen, una respuesta más sustancial se puede ofrecer relacionando la prolegómena a las siguientes tres ideas:

a) Tradición. De la historia referida a la formación del dogma cristiano, resulta evidente que toda dogmática está ubicada dentro de cierta tradición religioso-filosófica. Actuar como si el pleno significado de esos movimientos mayores se agotase en sus teologías es sobrevalorar la teología. Por otra parte, actuar como si estas teologías pudieran ser entendidas adecuadamente en forma aislada de sus tradiciones, es tratar estrecha y superficialmente con la teología. Consecuentemente, la prolegómena esboza el "árbol genealógico," los ancestros, el linaje, y la herencia espiritual. Por eso, el presente proyecto renovador en dogmática reconoce su deuda con la tradición reformada en la línea calvinista conforme a su posterior desarrollo en nuestros tiempos por medio del movimiento neo-kuyperiano.

b) Ubicación. Una segunda tarea, estrechamente conectada, de la prolegómena, es ubicar a la dogmática en relación a las otras ramas de la teología, a otras disciplinas dentro del emprendimiento académico, y a otras dimensiones prácticas y teóricas de la vida como un todo. Si esto toma la forma de una palabra *zuerst* (una palabra inicial), como en Calvino, o una palabra *vorher* (una palabra anticipada) como en Bavinck, su posición tiene que ser consistente con el tenor general de la dogmática que introduce. La unidad del pensamiento no puede tolerar un salto, por ejemplo, de la razón a la fe, en el movimiento que va de la prolegómena a la dogmática propiamente dicha, como si se estuviera viajando en "segunda clase" una parte del trayecto y luego se pasa a "primera clase" el resto del viaje a casa. Desde una vista en perspectiva, prolegómena y dogmática propiamente dicha, son de una pieza. La prolegómena sirve para ubicar a la casa de la dogmática dentro del vecindario más amplio al que pertenece.

c) Perspectiva. Incorporando estas reflexiones sobre la tradición y ubicación, esta prolegómena refleja la cosmovisión bíblica y la filosofía cristiana desarrollada dentro del movimiento reformado cubriendo los últimos cien años. Con ello vienen los puntos de partida presuposicionales (de *pre-sub-ponere*: "aquello que anticipadamente se pone debajo"), principios (de *principia*, "puntos de inicio"), discernimientos y enfoques que sirven para ubicar a la dogmática reformada dentro de los contornos

mayores de nuestra vida en el mundo de Dios. Como tal nos ayuda a agudizar nuestro sentido de perspectiva.

V. 24. Vista Anticipada

Mirando hacia adelante, a la ruta que atraviesa el corazón de la dogmática reformada, nos detenemos aquí para trazar nuestro curso. Para lograr una visión global de los contornos de la tierra un pequeño mapa puede ser de utilidad. Por ejemplo, al viajar por una provincia de España o uno de los estados de los países de Ibero-América, es aconsejable encontrar primero un mapa y ubicar esa provincia o estado dentro del contexto más grande del país como un todo. Si, por analogía consideramos que esa provincia o estado es la dogmática reformada, entonces esa orientación geográfica de amplio espectro es comparable a la tarea de la prolegómena. Hecha la tarea preliminar y cuando hemos orientado nuestros sentidos, estamos listos para penetrar el terreno designado. Consecuentemente ahora estamos por explorar esa provincia o estado teológico llamado dogmática reformada. Aquí también, para cubrir este terreno, nos puede ser útil un mapa regional o local. Como un programa del camino que está delante considere el siguiente simple bosquejo como una guía para nuestra posterior reflexión.

PLAN DE LA OBRA

	Creación			Caída		Redención	Consumación	
		FD		DE		RR		
		O I		EX		EE		
Padre:	——	RR	——	FT	——	FE	——	"todo
Iniciador		ME		OR		ON		
Hijo:	——	AC	——	RA	——	RC	——	en
Mediador				V				
E. Santo:	——	CC	——	MI	——	MA	——	todos"
Capacitador		I I		AA		AM		
		OO		AA		C I		
		NN		I I		I N		
				OO		OA		
				NN		NR		

Este enfoque representa una notable revisión del tradicional método de "seis loci" con su tratamiento secuencial de las doctrinas: Dios, el hombre, Cristo, salvación, iglesia y las "últimas cosas." Estos seis temas no están perdidos para la presente reconstrucción de la dogmática reformada. Sin embargo, están significativamente "reembalados." No hago este cambio por el simple amor al cambio. Este reordenamiento de los dogmas básicos tiene como propósito superar la forma abstracta y racionalista de tratar con doctrinas cristianas, inherente al método "loci," exponiendo con ello las influencias del pensamiento de la escolástica protestante.

Este método renovado de tratar con doctrinas clásicas cristianas tiene la intención de ser aplicado consistentemente desde el principio hasta el fin, en cuanto al espíritu y énfasis de la discusión prolegomenal que precedió. Intenta dar un lugar más firme en la dogmática reformada al patrón histórico redentor de la revelación bíblica. Consecuentemente intento remodelar la reflexión dogmática conforme a los lineamientos de los motivos bíblicos claves de creación, caída y redención en su camino hacia la consumación. Este motivo final, generalmente tratado bajo el título de "escatología" no es una doctrina que simplemente se reserva para el capítulo final de un libro. En un sentido muy real toda la línea de la historia bíblica tiene un carácter escatológico. La Biblia no es un libro "conservador" que retiene la historia. Ella lleva incorporado un impulso que mira hacia adelante. Siempre hay más por venir, cosas mayores y mejores.

La presente obra también intenta aprovechar el patrón trinitario del Credo de los Apóstoles. Este principio ordenador ha llevado ricos frutos en muchas teologías cristianas clásicas, notablemente en las *Instituciones* de Calvino. Conforme con ello, como ha sido esbozado arriba en el plan, este proyecto busca una renovación de la dogmática por medio de referencias cruzadas entre los motivos bíblicos cruciales con un patrón trinitario de hacer teología. De esta manera intenta honrar la clásica idea teológica de *perichoresis* ("interpenetración mutua"), la cual reconoce que en tanto la obra de creación, redención y consumación involucra pervasivamente a las tres personas de la Trinidad, sin embargo, a través de toda ella se le asigna a cada persona una obra que *prevalece* como suya propia.

Finalmente, el mayor propósito de la prolegómena que ha precedido, fue sostener un cambio de la teología bifactor a una teología trifactor. Esta intención se refleja en el plan de arriba: Cristo, el Hijo de Dios, sirve como la Palabra mediadora en la continua relación contractual entre y el mundo, en la creación, redención, y, conforme avanzamos ahora, en el *eschaton*.

PARTE DOS

LA BUENA CREACION



Comentarios de Transición

Los fundamentos para este proyecto de dogmática reformada fueron puestos en la precedente prolegómena. Ahora resta construir sobre ellos. Los compromisos contraídos tienen que ser honrados ahora con referencia a dirección, parámetros y contornos de este estudio.

La posición tomada implica la decisión metodológica de no comenzar la dogmática propiamente dicha con una discusión separada de la existencia y el ser de Dios, o de la posibilidad de conocerlo y de sus atributos, o aun de la doctrina de la Trinidad. Reflexionar anticipadamente en estos temas, antes, y separadamente de su realidad contextualizada en la doctrina bíblica de la creación, abre puertas a practicar teoría abstracta. Conocemos a Dios, afirma Calvino, no como es en sí mismo *(ad intra)*, sino como sale a nuestro encuentro en su revelación (*ad extra*). En la palabras de Otto Weber: "No podemos conocer la naturaleza de Dios en otra forma sino a través de sus obras" (*Fundamentos de Dogmática*, Vol.I, pg. 463).

En la teología el camino hacia el conocimiento de Dios no difiere esencialmente del camino para la vida de fe de la comunidad cristiana. Esta vida es modelada por el carácter concretamente experimental, terrenal, de la narración bíblica. La dogmática, como reflexión disciplinada en esa vida de fe, solamente puede profundizar y enriquecerla. Por eso no puede transitar otra ruta, más especulativa. Porque metodológicamente es una aventura en gran medida precaria, problemática, y aun presuntuosa, discutir la existencia, el ser, la posibilidad de conocer los atributos y la Persona (s) de Dios en forma aislada, separada de las realidades de la vida en la creación tal como esta es iluminada por el enfoque confesional que la Escritura presenta de las transacciones contractuales de Dios con sus criaturas y bajo su gobierno real.

Consecuentemente también está implícita, más positivamente, una adherencia a la línea central de la historia de revelación bíblica, es decir, creación-caída-redención-consumación. Estas son las inflecciones históricos cruciales en la Escritura. Este patrón en la revelación redentora está entretejido en la tela misma de la historia del mundo. Siguiendo este camino llegamos, según afirma Calvino en *Las Instituciones*, a un conocimiento de Dios tanto como Creador y Redentor. Puesto que la Palabra de Dios es la norma para la dogmática, una fiel respuesta teológica requiere estructurar nuestra obra de acuerdo a la línea de la historia

bíblica.

Así llegamos ahora a la doctrina de la creación. Vamos a tratarla bajo tres encabezamientos más bien tradicionales:

Primero, cosmología (la creación como un todo)
Segundo, antropología (seres humanos)
Tercero, historia (providencia como el desarrollo de la creación)

Capítulo I

Cosmología

I. 1. Una Obra del Trino Dios

Todas las poderosas obras de Dios en la creación son mutuamente una obra del trino Dios, es decir del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Abraham Kuyper habla consecuentemente de "... la soberanía del trino Dios sobre todo el cosmos" (*Conferencias sobre Calvinismo*, pg. 79). La clásica dogmática cristiana trata de expresar algo de esta persistente verdad en el concepto de *perichoresis*, es decir, la idea de cooperación interpersonal divina. En base a este discernimiento revelacional todas las obras de Dios son consideradas como *pervasivamente* la obra de las tres Personas de la Trinidad. Padre, Hijo y Espíritu Santo están juntamente involucrados en cada obra a lo largo de la historia bíblica de la creación, redención (incluyendo santificación), y consumación. Desde otro punto de vista, cada uno de estos conglomerados de actividad divina es en forma *prevaleciente* la obra de, ya sea el Padre, el Hijo o el Espíritu Santo. Así como el Espíritu Santo tiene un rol prevaleciente en la santificación, y el Hijo en la redención, así el origen de todas las cosas es prevalecientemente la obra de Dios el Padre. En 1 Corintios 8:5-6 Pablo señala en esta dirección razonando así:

> Pues aunque haya algunos que se llamen dioses, sea en el cielo, o en la tierra (como hay muchos dioses y muchos señores), para nosotros, sin embargo, sólo hay un Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas, y nosotros somos para él; y un Señor Jesucristo, por medio del cual son todas las cosas, y nosotros por medio de él.

Esta idea de *perichoresis* está reflejada en la fórmula trinitaria que moldea al Credo de los apóstoles, comenzando con la línea inicial: "Creo en Dios el Padre, Poderoso, Hacedor del cielo y de la tierra." Tales confesiones trinitarias y las teologías que engendraron, arraigadas como están en el mensaje bíblico y afirmadas por los credos ecuménicos y las normas doctrinales de la Reforma, siempre han tenido un lugar de honor en la dogmática reformada.

Tome a Calvino. Concede que los conceptos latinos y griegos usados

para clarificar la unicidad y trinidad en las varias actividades divinas solamente son de valor limitado, dado su uso frecuentemente conflictivo y confuso entre los padres de la iglesia. Por eso quiere evitar "disputas," "reyertas," y "peleas sobre palabras," para no convertirse en semejante "porfiado como para pelear por meras palabras." Luego agrega, concerniente a estos términos de diferenciación trinitaria que "quisiera que estuviesen sepultados, si al menos entre los hombres hubiera acuerdo en esta fe: que Padre, Hijo y Espíritu Santo son un Dios, aunque el Hijo no es el Padre, ni el Espíritu es el Hijo, sino que son diferenciados por una cualidad pecualiar" (*Instituciones*, I, 13, 5). Pero, apologéticamente Calvino sostiene que el uso de las tradicionales fórmulas trinitarias es necesario para evitar la herejía. Esa claridad confesional es esencial para "desenmascarar a maestros falsos" que, como "serpientes resbaladizas se alejan deslizándose," evadiendo la verdad mediante sus cambios descarriados" al "encubrir sus errores bajo capas de verborragia" (*Instituciones*, I, 13,4).

Reflexionando más positivamente sobre los puntos esenciales de la doctrina bíblica de la Trinidad Calvino dice: "Es esto: al Padre se le atribuye el comienzo de la actividad, y la fuente y vertiente de todas las cosas; al Hijo, sabiduría, consejo, y la disposición ordenada de todas las cosas; pero al Espíritu se le asigna el poder y la eficacia de esa actividad" (*Instituciones*, I,13,18).

Reafirmando el carácter de esta tradición bíblica, confesional y teológica, Louis Berkhof usa estas palabras: "Todas las cosas al mismo tiempo provienen *del* Padre, *por medio del* Hijo, y *en* el Espíritu Santo" (*Teología Sistemática*, pg. 129). Consecuentemente, esta sección sobre creación es gobernada por las siguientes directrices fundamentales.

Primero, Dios el Padre es el Iniciador de todas las cosas. En el Apocalipsis de Juan oímos que los fieles adoran cantando estas palabras:

Señor, digno eres de recibir
la gloria y la honra y el poder;
porque tú creaste todas las cosas,
y por tu voluntad existen y fueron creadas. (Ap. 4:11)

Calvino se hace eco de esta estrofa diciendo:

> ¿Cómo puede el pensamiento de Dios penetrar tu mente sin que lo notes inmediatamente, porque eres hechura suya, fuiste hecho y fuiste entregado a su mandamiento por derecho de creación, para que debas tu vida a él? Cualquiera sea la cosa que emprendas, hagas lo que hagas, todo debe ser asignado a él. (*Instituciones* I,2,2)

Segundo, Dios, el Hijo, es el *Mediador* de todas las cosas. El evangelio de Juan habla con claridad inconfundible sobre este punto: "... Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho" (Jn. 1:3). En la teología de Calvino el rol mediador del Hijo en la creación, aunque latente e implícito en varios pasajes, solo es desarrollado al pasar. Pero note la sugestiva selección que sigue: "Aunque el hombre hubiera permanecido libre de toda contaminación, su condición habría sido demasiado baja para llegar a Dios sin un Mediador" (*Instituciones*, II,12,1).

Tercero, el Espíritu Santo es el *capacitador* de todas las cosas. En el comienzo ya encontramos que "el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas" (Gén.1:2). Comentando este pasaje Calvino dice que muestra:

> ... no sólo que la belleza del universo (que ahora percibimos) debe su fuerza y preservación al poder del Espíritu, sino que antes de ser agregado este adorno, ya entonces el Espíritu estaba ocupado en tender esa masa confusa.... Porque es el Espíritu quien, presente en todas partes, sustenta todas las cosas, les da el crecimiento, y las vivifica en el cielo y en la tierra, ... transmitiendo a todas las cosas su energía, insuflándoles esencia, vida y movimiento. ... (*Instituciones*, I,13,14)

En lo que sigue queremos honrar este enfoque trinitario comprehensivo y equilibrado, primero en la doctrina de la creación, pero luego también a través de la caída y prosiguiendo con las doctrinas de redención y consumación. Esta perspectiva debería servir como protector contra tensiones imponderables que surgen cuando los teólogos explotan uno de los tres artículos principales del Credo de los Apóstoles a expensas de otros. No hay razones valederas para poner al teocentrismo, cristocentrismo, neumacentrismo en recíproca oposición. Una dogmática trinitaria, bíblicamente dirigida, hace posible reflejar el clásico énfasis cristiano en Dios, el Padre, *por* nosotros, Dios, el Hijo, *con* nosotros, y Dios, el Espíritu, *en* nosotros. Este tema básico emerge de la bien conocida enseñanza paulina: "Porque *de* él [inicio], y *por* él [mediación] y *para* él [capacitación] son todas las cosas. A él sea la gloria por los siglos. Amen" (Rom. 11:36). Comentando este pasaje Kuyper dice: "Las operaciones mencionadas aquí son triples: primero aquella con la cual son originadas todas las cosas (*de* El); segundo, aquella por la cual todas las cosas consisten (*por* El); tercero, aquella por la cual todas las cosas llegan a su destino final (*para* El)" (*La Obra del Espíritu Santo*, pg. 20).

Apelando a los padres de la iglesia Kuyper concluye subrayando la misma perspectiva trina: "Las operaciones mediante las que todas las cosas tuvieron su origen proceden del Padre; aquellas mediante las cuales recibieron su consistencia, proceden del Hijo; y aquellas con las que son guiadas a su destino, del Espíritu Santo" (*ibid.*, pg. 20). Reelaborando este punto, como para enfatizar su gran importancia, Kuyper reafirma la tesis: "... En cada obra efectuada por el Padre, Hijo y Espíritu Santo en común, el poder para que exista procede del Padre, el poder para ordenar, del Hijo, el poder para perfeccionar, del Espíritu Santo" (*ibid.*, pg. 19).

I. 2. La Buena Creación Como Punto de Partida

Es cierto que "cada fracción de dogmática incluye, a su propia manera, y desde su propio punto de vista, la totalidad de la dogmática en sí" (Otto Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol I. pg. 349). Teniendo en cuenta la deuda de Weber para con Barth, aquí Weber indudablemente piensa en algo más, en algo diferente, de lo que se puede apreciar fácilmente. Sin embargo, está acertado en el sentido de que inconsistencias excluyentes, que son los motivos centrales de determinada dogmática, juegan un rol formativo a cada vuelta del camino. Los sucesivos capítulos no tocan temas imprevistos.

Como se ha indicado previamente, este proyecto de dogmática reformada se basa en una posición que, conciente de sí misma y escogida deliberadamente, se ubica del lado de un entendimiento literal de la historia bíblica. Esta posición es tomada aun en vista de los vientos contrarios de doctrina que están soplando fuertemente desde los principales rincones de la teología contemporánea. Consecuentemente, nuestro punto de partida es la enseñanza bíblica de la creación, vista no solamente como una serie de actos divinos del comienzo, sino también como la realidad creacional que continúa y que siempre está presente y que le otorga a la vida su continuo significado. La creación inmaculada, en su forma original, ya no nos es accesible. El paraíso original está perdido para siempre. Ni aun la redención nos vuelve al estado inmaculado, a como fue en el principio. Su propósito es más bien la restauración presente y futura de la creación caída. De todos modos, desde el punto de vista religioso y teológico es de suprema importancia permitir que nuestro pensamiento sea formado normativamente por el testimonio bíblico referido a una buena creación, tanto en su estado original como a modo de esperanza escatológica. De lo contrario soportaremos la fuerte presión de honrar el testimonio bíblico referido a la bondad absoluta de Dios el Creador. Porque la línea fundamental del drama de la crea-

ción es esta: "Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera" (Gén. 1:31). Este motivo directriz vuelve en la visión de la creación renovada en estas palabras: "No entrará en ella ninguna cosa inmunda . . . " (Ap. 21:17). Este pervasivo testimonio bíblico que testifica de la inmaculada bondad de la creación original de Dios es socavado por teologías contemporáneas dialécticas, de proceso y monistas, que retrotraen la caída y redención haciéndola parte de la creación misma. El resultado es una creación con tensiones dialécticas incorporadas entre bien y mal, una creación necesitada de redención desde el comienzo mismo.

En vista de estos desarrollos es de suprema importancia reafirmar la enseñanza bíblica sobre la bondad esencial de la creación original. Esto es incluso así cuando reconocemos que desde nuestra actual posición de ventaja nuestro entendimiento de ello es filtrado a través de los efectos de la caída de Adán y de la redención en Cristo. Por eso ahora los tres puntos de inflexión en la revelación bíblica se nos imponen a nuestras reflexiones dogmáticas constantemente y simultáneamente como el impacto acumulativo de tres actos en desarrollo sobre el escenario de la historia del mundo. Por eso ahora miramos hacia atrás y luego hacia adelante, sobre la buena creación con una visión que sufre los efectos distorcionantes del pecado. Aunque en principio esta visión es corregida, ahora, no obstante, al usar los lentes de la Escritura solamente vemos estas cosas "como en un espejo, borrosamente." Esta es la perspectiva de la revelación bíblica misma. Esta perspectiva recuenta la historia de la creación desde un punto de vista posterior a nuestra caída y redención. Por eso nuestra teología de la creación ahora es coloreada por las realidades concomitantes de la vida en el "viejo Adán" y en el "nuevo Adán."

Esta perspectiva que se entremezcla es ejemplificada en el pensamiento de Calvino. En el Libro Uno de Las Instituciones Calvino discute el "conocimiento de Dios el Creador." No obstante, aun en este contexto creacional entran al cuadro, tanto la fuerza del pecado como la contraacción del "conocimiento de Dios como Redentor." No obstante, toda teología bien construida necesita ciertos principios ordenadores mediante los cuales poner en secuencia sus pensamientos. Consecuentemente aquí estamos siguiendo el patrón de la historia bíblica: primero creación, después caída, avanzando luego a la redención y consumación. Sin embargo, tenemos que recordar que tales estructuras teológicas son solo relativamente mandatorias. No podrán suprimir el mensaje bíblico. Al mismo tiempo no podemos tratar todo de una sola vez sin terminar en confusión. De manera que al enfocar primero la creación, estas otras verdades relevantes nos abrumarán. Sin embargo, metodológicamente adoptamos el orden canónico de la Escritura, comenzando con la narra-

tiva del Génesis, que en sí comienza con la creación.

I. 3. "El Orden Correcto de Enseñanza"

Por eso comenzamos donde comienza la Biblia, procediendo después a retomar su comentario redentor sobre el curso de la historia cósmica, y terminando eventualmente donde termina la Biblia. Tomando el relato de Génesis como nuestro punto de partida, una vez más nos estamos moviendo contra algunas de las corrientes más fuertes dentro del torrente principal de muchas teologías bíblicas contemporáneas. En muchos círculos teológicos el pensamiento convencional toma como puerta de entrada las narraciones bíblicas tardías acerca del encuentro de Israel con el Dios Redentor que elige a los patriarcas y libra a sus descendientes de las cadenas egipcias. Luego estas grandes experiencias de liberación son proyectas retrospectivamente sobre el comienzo del universo. Luego este enfoque ofrece la confesión de que la obra del Dios Redentor de los hebreos coincide con la obra del Dios Creador del cielo y la tierra.

Las teologías existencialistas también rompen con el orden canónico de la historia bíblica. Creación, caída, y redención, no son considerados como etapas que se despliegan en el modo de actuar de Dios con el mundo, sino como "momentos existenciales" que convergen en la experiencia de "cada persona." Así entonces, estos puntos básicos de inflexión son tomados fuera de su orden bíblico y reubicados dentro de la conciencia de la experiencia religiosa universal de la humanidad. Tome por caso a Karl Rahner. Hablando del mal en el mundo, de la culpa humana y de la provisión de una salvación en la cual "por la redención de Jesucristo [el mundo] se vuelve esencialmente diferente en una forma empírica y tangible," dice que no tenemos que "asignar ninguna secuencia temporal" a estas cosas. Porque, "al menos metodológicamente, tenemos que decir, antes que nada, que tales nociones pueden no estar conectadas en secuencia temporal alguna" *(Fundamentos de la Fe Cristiana*, pg. 90). Estos "momentos" a lo largo de la línea trazada por la historia bíblica, ciertamente convergen todos como factores constitutivos de nuestra experiencia diaria actual. Pero considerarlas como dimensiones intrínsecas de la realidad creada, presentes en forma inherente en la estructura de las cosas desde el comienzo, es re-escribir el mensaje de la Escritura.

En este punto ayuda metodológicamente recordar el enfoque de Calvino del tema de la relación entre creación y redención. En la experiencia cristiana, sostiene Calvino, el conocimiento de Dios como Creador y como Redentor está íntima e inseparablemente entrelazado.

Consecuentemente en nuestro conocimiento por fe nunca se diferencian. Porque Cristo es Mediador de redención tanto como de creación (*Instituciones*, II,12,1). Porque "después de la caída . . . ningún conocimiento de Dios aparte del Mediador tiene poder para salvación" (*Instituciones*, II,6,1). Sin embargo, a los propósitos del estudio teológico son diferenciables. Noéticamente, dados los efectos del pecado, ahora tenemos que conocer a Dios como Redentor en Jesucristo como canal por el cual llegamos a un verdadero conocimiento de Dios como Creador. Sin embargo, ónticamente, el orden de las cosas corre en dirección opuesta. Redención presupone creación. Este es el orden histórico de la revelación bíblica. Es este orden óntico el que adopta Calvino como "el orden correcto de enseñanza" (*Instituciones*, I,2,1; I,6,1; II,6,1), es decir, para la instrucción teológica. De acuerdo con ello, la división en "Cuatro Libros" de las *Instituciones* de Calvino sigue básicamente el patrón trinitario del Credo de los Apóstoles. El Primer Artículo: Dios el Padre y la creación; Segundo Artículo: Dios el Hijo y la redención; Tercer Artículo: Dios el Espíritu Santo y la santificación; más la iglesia.

De algunas dogmáticas se puede decir: esto es teología del primer artículo, o del segundo, o del tercer artículo, tomando como base las claras prioridades, de manera que el énfasis marcado en un artículo eclipsa el significado de los otros. El liberalismo, por ejemplo, en su propio modo secular tiende a ser teología del primer artículo (la paternidad universal de Dios); la neo-ortodoxia enfatiza la teología del segundo artículo (Cristomonismo); y el penecostalismo se desliza hacia la teología del tercer artículo (los dones del Espíritu). En Calvino difícilmente se dé semejante desequilibrio trinitario. Sostiene que noéticamente el segundo artículo es el medio hacia el primero, y que el tercero capacita tanto al primero como al segundo a cumplir su propósito. Pero ónticamente, sigue, como orden correcto para la reflexión teórica, la norma del Credo de los Apóstoles, que también es el orden dado de las Escrituras, es decir, comenzando con la creación, como obra original y obra que continúa del Dios Creador.

Tal vez no sea sorprendente que el Catecismo de Heidelberg, como confesión profundamente personal, se apoye fuertemente en un enfoque altamente noético. Apenas toca ligeramente la doctrina de la creación. En sus tres partes comienza con pecado (la caída), para moverse de allí a la salvación y el servicio. A la luz de la situación del segundo siglo esto es comprensible. Todo el cristianismo, más allá de sus diferencias en otros puntos, seguía básicamente unido en la creencia histórica en la obra de Dios como Creador. Todavía no había surgido ningún "darwinismo" para desafiar esta convicción universal. Más tarde recién aparecerían la ciencia moderna y los métodos de la crítica histórica de in-

terpretación bíblica, para cuestionar la clásica lectura cristiana de las narraciones del Génesis. Por eso en el contexto de las luchas de la Reforma, mientras los temas de nuestra culpa y miseria, nuestra liberación por medio de Cristo, y nuestro llamado a un agradecido servicio eran temas realmente candentes, la creación aparentemente no requería una reafirmación confesional muy vigorosa y explícita. Recibe lo que hoy nos parece ser una atención apenas pasajera. Esto es así, incluso cuando la confesión de Heidelberg pregunta directamente acerca del significado del testimonio apostólico, "Yo creo en Dios el Padre, todopoderoso, Hacedor del cielo y la tierra." Allí su confesión referida a la creación es ubicada casi parentéticamente en el contexto de la sección referida a "Liberación," absorbida en medio de sus afirmaciones sobre el camino de la salvación. Escuche su respuesta:

> . . . el eterno Padre de nuestro Señor Jesucristo, que de la nada hizo cielos y tierra con todo lo que hay en ellos, que de la misma manera los sostiene y gobierna por su eterno consejo y providencia, es por amor a Cristo su Hijo mi Dios y mi Padre. . . . (Q.& A. 26)

De esta manera el catecismo adopta una orientación noética, experiencial al expresarse como credo sobre la creación. Como enfoque confesional esto es totalmente apropiado, como ya lo insinúa Calvino (*Instituciones*, I, 1,3). Pero, como también lo indica Calvino, el "orden correcto de enseñanza" requiere que se siga el orden óntico de las cosas. Siguiendo esas líneas iniciaremos nuestro curso.

I. 4. "¡En el principio DIOS . . . !"

La Biblia es un libro muy brusco, al menos comparado con ciertas normas de una conducta cordial. Comienza con una nota absolutamente abrupta. Sin siquiera decir algo parecido a 'Cómo le va," con una profunda implicidad, abre de golpe la puerta y nos confronta directamente con el anuncio, totalmente desprovisto de adornos, de que: "¡En el principio Dios. . . !" No hay introducciones, no presenta disculpas por su comienzo abrupto, ningún intento a modo de justificación o verificación, ningún anzuelo para captar la atención al modo de: "Erase una vez," ni mucho menos alguna prueba para la existencia de Dios. En la Escritura Dios simplemente está allí, como "la Persona absolutamente presupuesta" (recuerde la palabra raíz *pre-sub-ponere*, "aquello que anticipadamente es puesto debajo").

Esta línea de apertura ofrece una clave decisiva para una dogmática bíblicamente sintonizada. Una vez más nos recuerda comenzar donde

comienza la Biblia, con Dios, para comenzar a movernos a partir de allí. De otra manera somos incapaces de comenzar, o comenzamos con el pie equivocado. En la Escritura se asume que la existencia, realidad y presencia de Dios son completamente auto-evidentes. Consecuentemente nos cautiva en el comienzo mismo con su afirmación más fundamental: Dios es la Fuente y el Origen, absolutamente anterior, y totalmente distinto de todo cuanto existe.

¿Qué debemos pensar entonces de las clásicas pruebas racionales referidas a la existencia de Dios? Se puede afirmar perfectamente que, en base a la Escritura, probablemente no tengamos que decir nada sobre ellas, que simplemente deberíamos pasarlas silenciosamente por alto. Ciertamente, esta actitud es plausible, justa, incluso defensible. Tanto más cuanto en tiempos modernos estos argumentos racionales han sido mayormente desacreditados. Sin embargo, uno nunca puede olvidar que desde los días de Lombardo, Anselmo y Tomás ha predominado una disposición mental en las tradiciones de escolástica medieval y moderna, disposición que les asigna gran importancia. Actualmente esa escuela de pensamiento todavía tiene seguidores fieles. Por eso, difícilmente podremos evitar el tomar en serio estas evidencias, no porque la biblia lo haga, sino porque con frecuencia lo hacen los cristianos. Son parte de nuestro legado histórico. Por eso nos ayudan, en parte, a entender cómo llegamos a ser lo que somos.

En términos generales se han presentado cinco de esas pruebas racionales referidas a la existencia de Dios: los argumentos ontológicos, cosmológicos, teleológicos, morales e históricos. En su conjunto están cimentados en un concepto dualista de la relación entre razón y revelación. La presuposición subyacente es que la razón humana, basada en las leyes universales de la lógica común a todos los hombres pensantes de buena voluntad, inasistidos por revelación divina, pueden establecer firmemente e indubitablemente ciertas verdades elementales acerca de Dios. Entre ellos se destaca la idea de que "Dios es." Sin detallar cada uno de los argumentos, diremos que todos ellos tratan de moverse silogísticamente desde cierto conjunto de hechos, presumiblemente auto-evidentes en nuestro mundo de experiencias, ascendiendo a conclusiones fijas referidas a la realidad de la existencia de Dios.

¿Cómo juzgaremos a estos venerables argumentos? Así como de manera impresionante conducen al error, también son ejemplos notables de "herejías cristianas." Nos llegan como productos secundarios de la tradición del cristianismo occidental. Durante siglos su credibilidad fue tenida en alta estima. Pero en realidad estos argumentos asumen lo que al principio presumiblemente querían probar. Ya tienen conclusiones "cristianas" incorporadas a sus "presunciones" cristianas. Por eso, des-

pués del Esclarecimiento, cuando se dejaron de considerar ciertos sus presupuestos (concernientes al estado óntico, orden, meta, moralidad y naturaleza religiosa de la vida humana y del mundo) las conclusiones derivadas de ellos también fueron repudiadas. En un sentido histórico son 'Cristianos' en el sentido de que solamente son imaginables como residuo de una tradición del cristianismo occidental. Pero en su esencia son "heréticos" en el sentido de representar algo correcto que salió mal. Lo correcto fue su noción bien fundamentada de la creencia en Dios. Lo que salió mal fue su sobreestimación de los potenciales inasistidos y autónomos de la razón humana. Igualmente equivocada estaba su estimación del rol necesario de la revelación y de los efectos radicales del pecado sobre la racionalidad humana.

Por eso, cuando todo haya sido dicho y hecho, tenemos que volver a la tesis de apertura de la Biblia: Dios no está al final de un silogismo. Más bien "¡En el principio Dios. . . !" Dirigiéndose a los filósofos atenienses en la colina de Marte, Pablo se hace eco de un enfoque igualmente abrupto, confrontacional: "Al que vosotros adoráis, pues, sin conocerle, es a quien yo os anuncio. El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que en él hay, siendo Señor del cielo y de la tierra . . . "(Hch. 17:23-24).

I. 5. "Principio" Significa Principio Categórico

El "principio" cuandoquiera que haya tenido lugar, fue un evento real y decisivamente nuevo. Fue el milagro primordial de Dios, haciendo existir algo totalmente nuevo como un acto de condescendencia divina. La creación no tiene pre-existencia. Es como que Dios se inclinó para engendrar, a partir de la nada, una realidad totalmente diferente a sí mismo. Inclinándose hacia abajo, Dios mediante el pacto puso al mundo en existencia, introduciendo algo totalmente nuevo. Dios es "desde siempre y para siempre" (Sal. 90:2), pero la creación no. La creación es "para siempre" pero no "desde siempre." Tiene un principio definido.

Para Dios este principio significó ("hablando humanamente," que, por supuesto, es la única manera en que podemos hablar) un cambio radical en su actividad triuna. Inició una aventura completamente nueva, que no tiene antecedentes. No fue una mera repetición de algún drama decretado anteriormente. Al crear, Dios estableció relaciones sin precedentes. El creó lo que es diferente. En contraste consigo mismo inició un mundo para reflejar su gloria, y dentro de él nos colocó a nosotros, su socio menor en el pacto, su siervo en el reino, como corona de ese reflejo. Nunca "antes" había ocurrido algo semejante. Y nunca se repetirá. El precio fue alto, los riesgos grandes, y dado que a la luz de Navidad y Pascua el resultado ya no está en duda, sus tremendos potenciales todavía esperan su consumación final. Para Dios todo esto significó que

las cosas nunca volverían a ser como fueron.

¿Qué lenguaje hemos de usar para balbucear nuestros pensamientos referidos a este colosal acto de innovación? La idea tradicional de "inmutabilidad" pareciera ser totalmente inapropiada para describir esta transición efectuada en un instante en la actividad divina. Lleva el peso de una carga de origen griego, demasiado ambigua . Con demasiada frecuencia lleva la connotación de inalterabilidad desapasionada, un aseo estático, e inmovilidad. Más veraz a la narrativa bíblica es un énfasis en la fidelidad de Dios. En todos estos cambios insondables desde el compañerismo intratrinitario precreacional (Jn. 1:1; 17:5) a Dios extendiéndose hacia afuera mediante su Palabra para modelar al mundo (Jn. 1:3; Heb. 11:3) y después, en la plenitud de los tiempos, la Palabra haciéndose carne y habitando entre nosotros (Jn. 1:14), en todas estas escenas dramáticamente cambiantes referidas a la interacción de Dios con el cosmos, Dios permanece siempre fiel a sí mismo. Se mantiene inalterablemente veraz a su Palabra. Esto otorga un sentido firme de estabilidad al abrazo contractual de Dios para con su creación y una perspectiva confiada en cuanto al cumplimiento final y pleno de su reino. De esa manera somos bendecidos con el necesario espacio vital que necesitamos para vivir plenamente nuestra vida juntos en su mundo.

Dios sabe todo acerca de este principio, porque es obra suya. Y solamente él conoce "el fin desde el principio." Pero para nosotros no solo el fin está envuelto en misterio , sino igualmente el principio, y ese misterio solo lo puede descubrir la revelación. Aunque es imposible ponerle fecha, existe firmemente como un acto soberano fijo e inamovible de inauguración. Es el punto alfa definitivo para la existencia de todo lo creado. No hay forma para nosotros de esquivarlo a efectos de explorar detrás de él. Solamente podemos enfocarlo escuchando la Palabra que fue su ímpetu inicial. Este punto definitivo de partida establece el horizonte temporal-espacial de toda realidad creada. Levanta una línea divisoria que circunscribe el alcance de nuestra reflexión teórica. Todo intento de traspasarlo simplemente transgrede nuestro potencial racional. No disponemos de herramientas adecuadas para sondear en alguna arena retroproyectada de pre-principios. Este punto de origen categórico es un recordatorio incólumne de nuestra finitud como criaturas, nuestra absoluta dependencia de nuestro Creador, la revelación de Dios y la relatividad de todos nuestros emprendimientos humanos.

Esta barrera resulta en una advertencia constante contra todo tipo de especulación filosófica (prolegómena) y teológica (dogmática referida a la pre-existencia de algún siniestro demiurgo que haya modelado al mundo contrariamente a las intenciones mejores de Dios; referida a la posibilidad de primeros materiales utilizados por Dios para formar al

universo; referida a la creación como un rebasamiento de emanaciones del ser divino; referida a arquetipos de formas existentes eternamente en la mente de Dios de los que este mundo no es sino un sombrío reflejo; referidas a la posibilidad de concebir "otros mundos eventuales"; referidas a toda causa efectiva anterior (aparte de la voluntad y buena complacencia de Dios), referida al mundo como el producto de emergencia espontánea, y referida a alguna noción de una categoría global de ser o de tiempo, o racionalidad, o lenguaje, común tanto al Creador como a la creación. Ni es el mundo una mera apariencia, o espejismo, o una ilusión que emerge misteriosamente del retiro oculto de alguna prehistoria mitológica oscura y ominosa. Utilizando la crasa pero adecuada expresión de Lutero, la idea bíblica de "principio" llama al silencio la boca del curioso que pregunta: "¿Y qué estaba haciendo Dios antes de comenzar a crear el mundo?", con la respuesta: "¡Estaba creando un infierno para gente que hace tales preguntas!"

Para la reflexión teológica este "génesis" decisivo y enfático, provee una reafirmación muy necesaria. Porque sin ella nuestras mentes no pueden tener reposo. La razón humana, al transitar su propio camino en cuanto al tema de los orígenes, irrespetuosa de la revelación, se encierra en sí misma en un enervante patrón de infinitas regresiones. Sumergiéndose en un curso revertido desde donde estamos ahora, se mueve obsesivamente, en forma cada vez más profunda, en el tenebroso receso del pasado sin lugar donde detenerse. Entonces un principio firme se convierte en un ideal cada vez más apartado, cada vez más elusivo. En contraste la "fe que busca entendimiento" toma su posición responsivamente dentro de los parámetros del relato de Génesis. La revelación no es solamente la última, sino también su primer palabra. Una dogmática reformada, dispuesta a basar su caso "únicamente dentro de los límites de la religión [bíblica]" trata de progresar en su peregrinación por el hecho de comenzar donde comienza la Biblia. Este es el punto de partida irreversible para todo impulso de aprendizaje.

El énfasis en estas reflexiones no es estrangular la investigación intelectual, sino ponerla en conformidad con las normas de la revelación bíblica. Aquí, como en toda otra parte, la razón humana juega un rol importante y legítimo, aunque limitado. El punto es este, que la racionalidad encuentra su contexto apropiado dentro de una normatividad global de revelación. Por eso la revelación y la racionalidad no son antitéticas ni mutuamente excluyentes. Más bien van de la mano, siendo la primera la condición vital de la segunda. Revelación es la norma. Racionalidad, la respuesta. Porque la racionalidad también es una criatura. Como tal está sujeta al orden de la creación. Consecuentemente la razón solamente puede trascender los límites de las limitaciones de criatura

basándose en una pretendida autonomía. La doctrina bíblica de la creación, por otra parte, acuerda a la racionalidad, sea en la teología o en las otras ciencias, su legítimo rol de sierva. Por eso, el pensar adecuadamente acerca de los orígenes de nuestro mundo solo es posible dentro del contexto seguro del orden de la creación.

I. 6. El Factor Tiempo en la Creación

Si tan sólo pudiéramos romper el callejón sin salida en la interminable ronda de conflictos entre creacionismo y evolucionismo. Esta feroz controversia ha consumido por lejos demasiada valiosa energía. ¡Qué pasaría si todos los recursos dedicados a batalla fuesen dedicados, en cambio, a promover la justicia, paz, prosperidad, y compasión entre los pueblos sitiados del mundo! Los campos opuestos en esta situación de enemistad parecen no estar más cerca ahora de un entendimiento común que cuando William Jennings Bryan confrontó a Charles Darrow en el notorio "Juicio del Mono" de 1925. ¿Es posible que de ambos lados nos hayamos encerrado en un conjunto de presuposiciones dudosas, falsos dilemas, y decisiones metodológicas que no ofrecen esperanza de un final feliz? Porque la forma en que son formuladas las preguntas es de terrible importancia, tal es así que preguntas mal formuladas nunca obtienen respuestas correctas. Según las palabras de Susanne K. Langer:

> Una pregunta en realidad es una proposición ambigua; su determinación es la respuesta. . . . Por eso una filosofía se caracteriza más por la formulación de sus problemas que por la solución de ellos . . . En nuestras preguntas están nuestros principios de análisis, y nuestras respuestas pueden expresar lo que esos principios son capaces de ofrecer. (*Filosofía en una Clave Nueva*, pgs. 1-2)

En la sección anterior pusimos nuestra mira en ese acto definitivo de dar "principio" (en singular) registrado en los versículos iniciales del relato de Génesis. Llámelo *creatio prima* (creación primaria). Avanzando, ahora ponemos la atención en el drama de la prosecución, en los "principios" (plural) tal como se desarrolla en el resto de los dos primeros capítulos del Génesis. Llámelo *creatio secunda* (creación secundaria). El relato bíblico sobre estos "seis días" sigue produciendo intenso fuego en los aparentemente interminables roces entre creacionistas y evolucionistas.

Por supuesto, este enardecido debate referido a los orígenes, no es asunto trivial. Hay mucho más en juego que el cálculo de la edad de la

tierra o la longitud de los "días" en Génesis; también mucho más que buscar "eslabones perdidos" reconstruyendo un registro fósil, pesando las evidencias a favor y en contra, y redefiniendo los métodos científicos. La separación entre evolucionismo y creacionismo (pasando momentáneamente por alto los elementos de diferencia dentro de cada escuela de pensamiento) implica profundas decisiones religiosas referidas a la cosmovisión y conceptos de la vida, referidos a Dios y el hombre, referidas al destino del cosmos así como a puntos de vista de su tenebroso y distante pasado. Por ejemplo, qué debemos decir: ¿"La tierra es del Señor," o "la tierra es el señor"? ¿Cómo debemos explicar el (des)orden del mundo? ¿Qué significa ser humano? ¿Cómo llegaron las cosas al estado en que están? La doctrina bíblica de la creación no solamente nos ilumina en cuanto a los principios, sino también en cuanto al estado presente y a la esperanza futura de todas las cosas. Si vemos equivocadamente las "primeras cosas" las "últimas cosas" también resultarán equivocadas, junto a todo lo demás a lo largo del camino. Al referirse a temas tan fundamentales el evolucionismo proclama otro evangelio, que no es el evangelio.

Los cristianos que creen en la Biblia encuentran que sus simpatías se alinean muy naturalmente del lado del creacionismo. Pero un factor profundamente perturbante en la controversia creacionistas/evolucionistas es un frecuente manejo humano del texto bíblico de ambos lados del argumento. Entre los evolucionistas que todavía estiman a la Escritura usualmente esto toma forma de un acomodamiento del registro de Génesis a los así llamados "resultados seguros del método científico" aunque últimamente la confianza, una vez incólumne, en estos resultados está siendo probada severamente. Sus exponentes pueden seguir vocalizando los dogmas evolucionistas con fervor casi evangélico. Sin embargo, muchos de sus proponentes más eruditos sienten que el piso debajo de sus pies comienza moverse. Igualmente desconcertante es ver que muchos defensores de la posición creacionista adoptan tácticas similares. En el nombre de "creacionismo científico" caen en la trampa de combatir a la oposición con sus propias armas de ella. Una representación equívoca del relato de Génesis es reemplazada por otra. Así se levanta el escenario una y otra vez para incesantes confrontaciones entre ciencia y contra-ciencia, pruebas y contra-pruebas, teorías y contra-teorías. Aunque bien intencionados los creacionistas frecuentemente emplean métodos de interpretación bíblica tan cuestionables como los que usan sus antagonistas. Al final nos quedamos con el enigma de dos partidos opositores, sosteniendo conceptos agudamente conflictuantes, pero cada uno tratando, a su manera, de torcer la Escritura a su propio favor, es decir, los creacionistas apelando a ella, los evolucionistas su-

primiéndola. Por eso nos vemos forzados a adoptar una inevitable conclusión: Tenemos que tratar de nuevo con el tema de la hermenéutica referido a cómo leer, entender, e interpretar correctamente las narraciones del Génesis.

Suponga que ahora pronunciemos una plaga sobre estas dos casas. ¿Acaso existe un auténtico tercer camino por dónde ir? ¿Existe un camino que no sea una mera mezcla de estas dos posiciones en conflicto, sino una alternativa genuina? ¿Un camino que ofrezca alivio y sanidad en medio de este enervante dilema? ¿Un camino que haga mayor justicia a las demandas hermenéuticas de la doctrina bíblica de los orígenes?

A estas diversas preguntas se puede dar una respuesta afirmativa desarrollando las implicancias de una hermenéutica confesional (compare Parte Uno, V.21). Ello requiere comenzar de nuevo, y ello implica repensar la idea bíblica de tiempo. Con este concepto el tiempo funciona como elemento integral en el emergente orden de creación, tal como está registrado en la narración de los "seis días" del Génesis. Cada nuevo "día" marca un avance en esta serie de comienzos en la creación. Este desarrollo del cosmos en despliegue no surge de un proceso autónomo de evolución, ni por un flujo natural de acontecimientos interceptados periódicamente por intervenciones divinas. Al contrario, estos comienzos representan una sucesión ordenada y sostenida de actos milagrosos obrados por el Creador. A lo largo de este drama en movimiento hay un hilo constante de continuidad, que revela la obra divina. Pero también hay, repetidamente nuevos impulsos que miran hacia adelante, y avances innovadores. Cada nuevo "día" marca el inicio de conjuntos más plenamente abiertos de relaciones normativamente estructuradas para la vida en el mundo de Dios. Cada nuevo potencial para el desarrollo histórico está dado en los precedentes y poderosos actos de Dios, incorporados a ellos. Según las palabras de J. Heinrich Diemer: "Todo cuanto aparece en el curso del tiempo siempre aparece con ciertas estructuras; potencialmente ya existe encerrado en estas estructuras [anteriores]; y no puede trascender los límites que ellos establecen" (*Naturaleza y Milagro*, pg. 5). Consecuentemente esta serie de comienzos de "seis días," no es un índice de lapsos de tiempo con los cuales calcular la edad de la tierra. En cambio, estos comienzos diarios señalan a un conjunto orquestado de relaciones de vida en desarrollo dentro del emergente orden de la creación. El tiempo, como toda otra criatura, participa en este proceso creativo.

Este concepto lineal del movimiento del tiempo, tal como está corporizado en la tradición hebreo-cristiana, está en agudo contraste con su contraparte cíclica entre otros pueblos antiguos. En el concepto de éstos el mundo siempre existió. No tiene comienzo ni fin, y no hay nuevos co-

mienzos a lo largo del camino. La historia es un ciclo incesante de eventos siempre recurrentes, una infinidad de repeticiones, que así reflejan algo de la inmutabilidad de los dioses. De esta manera los vecinos de Israel trataban de adjudicar cierta constancia al amenazante fluir y correr de la experiencia diaria. El concepto bíblico del tiempo es enfáticamente diferente. El tiempo mismo es una criatura hecha por Dios. Es una dimensión integral de toda realidad creada. Su movimiento de avance tiene un comienzo definido, y una meta, con comienzos nuevos y puntos de detención a lo largo del camino. El tiempo es lineal, secuencial y teleológico. Un momento anticipa a otro. Existen los antes y después. Cada segmento de tiempo encierra algo singularmente importante e irrepetible. Es de carácter prospectivo y retrospectivo. En las palabras de Langdon Gilkey:

> Dios, que es eterno, ha creado al tiempo con un comienzo y un fin. Por eso el tiempo es finito, dando a cada momento la posibilidad de ser único e irrepetible. Más aún, el tiempo "va a alguna parte": Desde su comienzo en la creación se mueve hacia su final o meta, y sus momentos son significativos porque ellos conducen a esa meta eterna. (*Hacedor del Cielo y la Tierra*, pg. 249)

Este origen definitivo de la creación está en su "principio" (Génesis 1:1). Pero en ese entonces su condición todavía era "desordenada y vacía." Desde ese momento en adelante experimentó un proceso de "principios" (Génesis 1-2). El mundo, como nosotros lo conocemos, emergió por primera vez, al término de este proceso creativo de "principios." Después, apareció por primera vez al final de los "seis días" como producto terminado, listo para recibir la bendición divina del, "¡muy bueno!" El tiempo es un concomitante integral de este proceso de creación. Entonces, lo que vale para el resto de la realidad creada, también vale para el tiempo. Su origen también está en el "principio." El tiempo también experimentó un proceso de "principios." En forma concurrente con todo lo demás el tiempo también es parte integral de este movimiento en despliegue. No estalló en el "principio" ya listo sobre el escenario. En cambio, el tiempo, como nosotros lo experimentamos, bien ordenado y plenamente sincronizado, también apareció por primera vez al final de los "seis días."

De esta manera el Génesis enfoca confesionalmente a Dios como iniciador del cosmos. Su soberana voluntad es la fuente y origen de toda existencia creada. Por su Palabra que sale y que es mediadora hace orden en el mundo. Mediante su Espíritu hace que abunde la vida.

Desde este punto de vista la transición crucial en el relato de Géne-

sis del "día seis" al "día siete" sirve para indicar la transición crucial entre el tiempo en su proceso de creación y el tiempo histórico. De modo que el tiempo también tiene su historia preliminar. El tiempo, como nosotros lo conocemos, como lo indicamos en calendarios, y el tiempo de reloj, es de un orden cualitativamente distinto al tiempo en desarrollo que apareció durante la era de los "principios." ¿Qué lenguaje hemos de tomar prestado para expresar esta distinción? Quizá este sirva: A ese primer tiempo llamémoslo tiempo creador, y a nuestro tiempo actual, tiempo creado. Lo primero sugiere cómo el tiempo llegó a ser lo que es. Lo segundo describe al tiempo como es ahora.

El tiempo creador pertenece al preludio de la historia del mundo. Sus movimientos únicamente son mensurables por los seis días de trabajo en la agenda divina de los "principios." Este tiempo refleja el modelado ordenado de la tierra a partir de su primitivo estado de "desordenado y vacío" al clímax de su apariencia como un producto terminado, merecedor del sello divino de aprobación. El tiempo maduró en forma constante a lo largo de los "seis días," en forma concurrente con el rango pleno de la actividad creadora de Dios. Durante esta fase de "principios" todavía era tiempo creador, todavía no era el tipo de tiempo calendario que usamos ahora para establecer nuestras citas y enumerar nuestros años. Por eso elude todas las normas de medición científica e histórica. No puede ser reconstruido en segmentos de tiempo, sean largos o cortos. Porque el tiempo cósmico, la historia temporal como nosotros la apreciamos, apareció plenamente con el "séptimo día" como un tipo de sábado prolongado continuando hasta la nueva creación. El tiempo creador anticipa el tiempo creado que ahora constituye el marco de nuestras vidas diarias y de nuestras empresas científicas. Pero operando en una sucesión de diferente longitud de honda.

Agustín ya luchaba con este misterio. El tiempo, dice, es *concreatum*. Es otorgado juntamente con los actos creadores de Dios. El cosmos llegó a existir no *in tempore* (en tiempo), sino *cum tempore* (con el tiempo). No debemos pensar en el tiempo como creado instantáneamente, como la primerísima realidad plenamente desarrollada dentro de la cual luego Dios produjo sucesivamente todas las demás criaturas. No fue un acto de-una-vez, y una-vez-para-siempre ultra-original, sirviendo como un contenedor temporal terminado, dentro del cual Dios procedió luego a depositar una nueva criatura espacial tras otra. El tiempo creador es un tiempo en desarrollo. Como toda otra criatura participó en el proceso ordenador de los "principios." Escuche otra vez a Diemer:

> . . . Los días no pueden ser medidos por ninguna norma. Cada día es el principio de la estructura básica de un nuevo reino de cria-

> turas. . . . Así, en los seis días, el orden de la creación, sin el cual una historia del mundo es imposible, es ubicado dentro del tiempo. En el relato de la creación se anticipa esta historia futura (*Naturaleza y Milagro,* pg. 13).

Las implicaciones de este concepto del tiempo son claras, aunque tal vez perturbantes. Quienes están acostumbrados a métodos convencionales para conducir el debate creacionista/evolucionista pueden incluso hallarlos intimidatorias, sino directamente revolucionarias. Porque así como en el acto primario de la creación encontramos en ese punto definido de "principio" nuestra primera señal de "alto," así también ahora, en el clímax de esta serie de "principios" secundarios encontramos una segunda señal de "alto." La idea del tiempo creador significa que, para nuestro entendimiento de los "principios" dependemos totalmente de la revelación. Entonces el relato del Génesis es nuestra única fuente de conocimiento referido a los actos creadores de Dios. Porque no disponemos de herramientas científicas de estudio que nos permitan retroceder tanto. El "día seis" señala un punto final al estudio teórico. Una vez más note lo que dice Diemer:

> El milagro de la creación se revela en la espontaneidad con que aparecen nuevos tipos de criaturas. Aquí podemos hablar de un milagro porque una y otra vez surge algo nuevo; aparecen estructuras nuevas que no pueden ser reducidas a las que hubo antes. Aquí la Escritura es nuestra guía. Habla de las obras milagrosas de Dios, de las grandes cosas que son insondables para el pensamiento humano. (*Naturaleza y Milagro*, pg. 11)

Consecuentemente, los métodos históricos y científicos solamente se aplican al tiempo creado. No pueden manejar el tiempo creador. Entonces la cosmogonía (entendida como un estudio de los "principios" del mundo) tiene que ser juzgada como un emprendimiento vano. Pero esto no significa una gran pérdida. Quedamos librados para concentrarnos en la cosmología (entendida como un estudio del cosmos dentro del marco del tiempo creado). Ello nos da más que suficiente para continuar, con lo cual vivir, y con lo cual trabajar.

La imposibilidad de dar una explicación científica de estos "principios" es reforzada, además, por el reconocimiento de que el registro de los actos creadores de Dios no usa un lenguaje científicamente calificado. Aparentemente esto es algo que con frecuencia pasan por alto los creacionistas (apelando a él como si el lenguaje fuese científico), y los evolucionistas (desacreditándolo sobre la misma base). Ciertamente

el Génesis es un testimonio de acontecimientos reales totalmente confiable, expresado en conceptos prácticos, familiares y de sentido común, para sus primeros destinatarios, el pueblo de Israel. El relato vuelve a contar los poderosos actos primarios de Dios, actos que, sin embargo, están fuera de nuestra actual zona de tiempo. Por eso rechaza la posibilidad de conclusiones científicamente firmes en cuanto a cómo ocurrieron las cosas. Porque no existen líneas lógicas (incluyendo teológicas), ininterrumpidas de continuidad analítica que puedan retroceder a estos "principios," ni menos al "principio." La línea demarcatoria entre estos "seis días" de tiempo creador y el "séptimo día" del continuo tiempo creado, se levanta como una barrera infranqueable. Allí muere el principio de uniformismo. Ningún método científico puede burlar este punto histórico de partida. Lo que está más allá solamente es accesible por la revelación. Por lo tanto, no es posible realizar una definida retrogresión temporal más allá.

Además, ante este concepto, todos nuestros sondeos al interior de "los primeros cinco segundos" solo pueden ser rotulados como emprendimientos especulativos. Esta perspectiva también tiene el efecto de extender una densa nube de dudas sobre la teoría del "big bang" referida a los orígenes. Porque toda ciencia, también la teología, tiene que aprender a vivir dentro del horizonte establecido por el tiempo creado.

Así, el relato de los "principios" que nos ofrece el Génesis nos confronta con el cuadro de una creación que se desarrolla ordenadamente. El relato mismo pone en duda las aseveraciones que, en realidad, son presupuestos en cuanto a inmutabilidad temporal y espacial que se puedan trazar hasta los "principios." Porque si todas las cosas experimentaron un proceso de desarrollo ordenado, ¿con qué razón se van a excluir al espacio y al tiempo, como propiedades de toda realidad creada?

Este concepto de los orígenes no es una ingeniosa maniobra designada a escapar de complicados problemas. Tampoco socava los esfuerzos científicos. En cambio, sí requiere desplazar algunas prioridades básicas del pasado hacia el presente y futuro. No es preciso que esto se experimente como una restricción. En efecto, puede producir un efecto liberador, aliviándonos la carga de una interminable y obsesiva búsqueda de "principios" desandando todo el camino, como si ello fuera posible, hasta llegar al "principio" en sí. En cuanto a estos temas de los orígenes últimos y anteúltimos nuestro concepto requiere una mayor dependencia de la revelación, unida a un tipo de ignorancia prudente, concordante con la idea bíblica de sabiduría. En vez de agotar nuestros recursos en la incesante e interminable investigación retrospectiva, los podemos aplicar más provechosamente a las avenidas de un servicio actual más constructivo.

I. 7. Estructura y Función

Un tema básico que divide a los creacionistas y evolucionistas es el de estructura y función, del orden y del proceso. Cada uno de estos "ismos" acentúa de manera absolutista uno de estos aspectos de la creación a expensas del otro.

Dios hizo un "cosmos," un mundo normativa y ordenadamente estructurado, no un "caos." Por eso, en el principio, las estructuras *de* la creación respondieron plenamente a las estructuras divinamente ordenadas *para* la creación. Pero este no fue el final de la historia. Esta creación, bien estructurada, también recibió una historia, que incluía un funcionamiento activo, una apertura dinámica a los potenciales bien ordenados incorporados a la creación. El creacionismo tiende a pasar por alto este proceso creativo, acentuando en cambio, un concepto estático de la realidad. El evolucionismo tiende a ir en dirección precisamente opuesta. Sus comodillas son fluctuación, mutación, adaptación, contingencia, y selección al azar.

Ambas posiciones apelan a alguna norma final. Porque para el creacionista hay una norma trascendente, para el evolucionista una fuerza inmanente que opera intrínsecamente desde el interior del proceso del mundo. El creacionismo, aunque monofacético en su énfasis, emerge del cristianismo histórico. Quizá padezca de lagunas en cuanto al proceso de la realidad en la creación. Pero no se equivoca al reconocer la vigencia de leyes como principio esencial en una cosmovisión cristiana. En cambio, el evolucionismo es un producto mental del Esclarecimiento. Sus proponente presentan la hipótesis de un proceso de selección natural a lo largo de billones de años. Si estas asombrosas afirmaciones fuesen comprimidas en un período de tiempo mucho más corto, se los podría definir como "milagros." Al extenderlos sobre impensables eones de tiempo y espacio, caen en categorías llamadas "evolución." ¿Acaso es entonces, la evolución, un milagro, de velocidad meramente atenuada, una interpretación equívoca, expandida, del milagro que en realidad es el mundo? Entonces, después de todo, quizá sea básicamente una "herejía cristiana" de forma radicalmente perniciosa. Porque en este sentido se nutre, como parásito, de la cosmovisión bíblica que incluye un desarrollo lineal, pero sin incluir un punto de partida definitivo con repetidos "principios" y una historia teleológicamente dirigida.

Sin embargo, estos dos conceptos son fundamentalmente divergentes. La tesis evolucionista es que la función precede y determina la estructura. No hay al principio un patrón ordenado de la realidad. Solamente había una fluida masa de funciones. Estas funciones casuales tomaron su lu-

gar a lo largo de prolongadas eras de desarrollo evolucionario. Nuestro sentido actual de una realidad ordenada y estructurada es el producto del proceso que se desenvuelve a lo largo de las líneas de la creación de géneros, especies, reinos vegetales y animales, la raza humana, y las instituciones de la sociedad.

Los creacionistas adoptan un enfoque opuesto. Todas las cosas actúan "según su género" (Gén. 1:12, 21, 25). El orden y las estructuras de la creación dadas por Dios, preceden y definen sus respectivas funciones. Lo que una criatura hace depende de lo que es. La identidad circunscribe la actividad. Contra el telón de fondo de una creación terminada, y con "nada nuevo bajo el sol," las estructuras del orden de la creación, divinamente establecidas, señalan tanto los límites como los potenciales de todo emprendimiento por parte de las criaturas. Consecuentemente el matrimonio no es el naciente producto final de la evolución cultural, sino una ordenanza dada desde el principio, en, con, y para nuestra vida en el mundo de Dios (Mt. 19:3-12; Mrc. 10:2-12; Gén. 2:24). Por supuesto, Dios no creó las escuelitas de fachada roja. Tampoco estableció la iglesia institucional en la esquina. Pero constituyó al hombre como una criatura que aprende y adora. A su tiempo, estos potenciales residentes en estas tareas bien ordenadas pudieron tomar forma litúrgica y educacional en iglesias y escuelas. Lo mismo vale para otras estructuras de la sociedad. La manera de darle forma contemporánea a estas tareas de carácter nuclear siempre está abierta a la revisión. Pero existe un orden normativo permanente que define a las tareas mismas. Si una institución culturalmente formada ya no funciona adecuadamente, si ya no responde a la tarea asignada, entonces es tiempo de reformas. De manera que, estructura y función no deben ser puestos uno contra otro. Son aspectos mutuamente interactuantes de nuestra vida en la creación.

I. 8. Creación "de la nada'

El catecismo de mi infancia planteaba esta pregunta: "¿Qué significa crear?" Después nos daba esta respuesta: "Crear significa producir algo a partir de nada mediante el acto de una voluntad omnipotente." Eso era un gran bocado para un niño de siete años, dirían hoy la mala pedagogía y los psicólogos desarrollistas de la actualidad. Estoy dispuesto a admitir que como joven catecúmeno no alcanzaba a comprender lo que estaba recitando. Todavía me resulta insondable. Sin embargo, esa confesión permanece escrita indeleblemente en mi memoria. Incluso ahora difícilmente puedo mejorarla. Ha resistido la prueba del tiempo. Porque es fiel al mensaje pervasivo de las Escrituras.

En ninguna parte de la Escritura encontramos una referencia verbal, explícita, de la idea de *creatio ex nihilo*. Pero su verdad está presente en todas partes. Está íntegramente entretejida en la tela toda del testimonio que la Biblia da del Creador. Ella capta la idea sostenida por la Escritura en cuanto al origen de la existencia del mundo. Note Hebreos 11:3 : "Por fe entendemos haber sido constituido el universo por la palabra de Dios, de modo que lo que se ve fue hecho de lo que no se veía." Esta confesión nos pone firmemente en la senda de los profetas y apóstoles y refleja la sólida convicción de la histórica fe cristiana.

Las palabras del relato de Génesis (1:1) marcan un punto de partida absoluto. Pero al hacernos eco de estas palabras ¿qué estamos diciendo realmente? El solo pensamiento de *creatio ex nihilo* somete nuestro vocabulario humano a requisitos que trascienden el punto de rotura. El pensamiento de algo totalmente nuevo es absolutamente desconcertante. Excede la capacidad de nuestras mentes. Sencillamente no podemos captar la idea de algo absolutamente nuevo –una realidad sin precedente. Esto es tanto más así cuando intentamos pensar en algo absolutamente nuevo, iniciando, en forma absoluta, su propia existencia. Nos acercamos más a la verdad si, a la luz de la Escritura, decimos que la creación tiene un principio, no absoluto, sino relativo. Es decir, desde su comienzo y en forma continua, depende totalmente de Dios. Por eso tiene un comienzo relativamente independiente y un estado actual.

Aunque balbuceando, estamos obligados a decir que este comienzo no tiene un "antes." Porque el "antes" y "después" son categorías creadas de pensamiento y lenguaje, condicionados por el tiempo. Los actos creadores de Dios no tienen antecedentes que nuestras mentes puedan indagar. Creación a partir de nada es un concepto limitante. La orden del Creador (su "hágase . . . ") establece los límites. Más allá de este origen último solamente se encuentra la intencionada Palabra de Dios, dada en, con, y para la creación. No hay ninguna otra palabra que complemente o coopere con su Palabra creadora, ni mucho menos que la contradiga. Su Palabra es el decreto iniciador de todo lo que tiene vida. No existe un conjunto de decretos eternos en la mente de Dios, encima o más allá de su Palabra, que la teología tenga que reconocer como un tema más definitivo de investigación. Hacerlo es ser indulgente en la "vana especulación" (Calvino). El decreto eterno solamente puede ser conocido mediante la Palabra de Dios para la creación. Esa Palabra marca el parámetro de todo conocimiento humano. Es allí donde encontramos un "alto" firmemente plantado. Más allá se extiende la "tierra de nadie," marcada claramente con una señal de "no avanzar." Comentando esta "encrucijada intelectual" Hendrikus Berkhof dice: "Aquí estamos ante un muro. Es imposible trazar la existencia más allá. . . .

No podemos penetrar este misterio; solamente podemos convertirlo en nuestro punto de partida. . . . De la nada simplemente significa que no es a partir de algo" (*Fe Cristiana*, pgs. 152,153,154).

La buena voluntad de Dios es el único contenido que podemos dar a este *creatio ex nihilo*. Esta "nada" por ejemplo, no admite la idea de cierto carácter de "nada" considerado como un "algo" negativo, opuesto a Dios. Tampoco insinúa la idea de "tiniebla" o "abismo" considerados como fuerzas intracósmicas, que Dios vence en el transcurso de sus actos creadores mediante su repetida afirmación de "luz" y "ser." Incorporar semejantes tensiones de dialéctica bipolar al relato de Génesis, es poner en duda la buena obra del Dios creador como también a la integridad de la creación misma. Por eso, algunas teologías más antiguas intentaron reforzar la idea de *ex nihilo* refiriéndose enigmáticamente a ella como la "nada negativa."

Mirando momentáneamente hacia adelante, según esta consideración la redención es análoga a cración. Cada una es, a su manera, la obra de Dios *ex nihilo*. La única motivación de ambas es la soberana buena voluntad de Dios manifestada en el poder sustentador y sanador de su Palabra. En la creación, tanto como en la redención, el único ímpetu y objetivo es la gloria declarativa de Dios. Por eso, en esta idea "de nada" la teología cristiana acentúa la absoluta independencia y auto-suficiencia e incondicional libertad del Creador-Redentor en su fidelidad contractual hacia su creación. A sus criaturas les concede una existencia, distinta a la suya propia, pero nunca autónoma. Les concede una relativa independencia, pero siempre plenamente dependiente de su Palabra. A través de su Palabra mediadora Dios establece una interacción contractual con su creación, pero sin infringir el carácter distintivo de la relación Creador/criatura. No hay posibilidad de analogía entre Dios y el hombre. La creación a partir de la nada es un fuerte recordatorio de esto. Porque está en agudo contraste con el único tipo de creatividad que conocemos nosotros, es decir, crear algo secundario a partir de aquello que primordialmente ya existe.

En el punto esencial de los principios primordiales solamente podemos volver al lenguaje de la analogía (cuadros orales, imágenes). De otra manera estamos confinados a no decir nada. Pero aún entonces, la más apta de las analogías se derrumba. Porque la relación fundamental entre el Creador infinito y sus limitadas criaturas excede los límites de la racionalidad y del lenguaje humano. La teología y las otras ciencias realmente son libres de estudiar la historia de la vida que juntos llevamos en el mundo de Dios y el proceso que actualmente se desarrolla en él, pero no pueden penetrar en ese evento ulterior mediante el cual todo llegó a existir. En ese punto tenemos que atenernos a la Palabra de

Otro.

Este significado básico de la creación a partir de nada puede ser resumido en las siguientes líneas de Langdon Gilkey.

> Por eso, la doctrina cristiana de la creación, expresa en lenguaje teórico aquellas positivas afirmaciones religiosas que la fe bíblica en Dios hace respondiendo al misterio del significado y destino de nuestra finitud como criaturas. Estas afirmaciones son: 1) Que el mundo ha llegado a existir por la santidad trascendente y el poder de Dios, quien, por ser su origen ulterior es el gobierno ulterior de todas las cosas creadas. 2) Que por el poder creador y sustentador de Dios nuestra limitada vida y los acontecimientos en los cuales vivimos, tienen, a pesar de su abrumador misterio y de su carácter frecuentemente trágico, un significado, un propósito, y un destino más allá de toda futilidad inmediata y aparente. 3) Que la vida del hombre, y por eso mi vida, no es mía para "hacer" simplemente lo que quiero, sino que está bajo control –porque es sostenida y guiada por un poder y una voluntad que trasciende mi voluntad. Esto es lo que el cristiano quiere significar cuando dice: "Creo en Dios el Padre Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra." A esto "se refiere" esencialmente la idea de *creatio ex nihilo*. (*Creador del Cielo y de la Tierra*, pgs. 30-31)

I. 9. Dios y los dioses

Desde el comienzo hasta el fin, la Escritura surge de en medio del drama en desarrollo de la redención. En ella participa y a ella contribuye. Por lo tanto, esto también tiene validez para el relato de la creación. Sus narraciones datan de la temprana historia de Israel. En sus formas linguales, de estilo, imágenes y conceptos, refleja esa etapa en la historia de la revelación redentora.

Desde su posición en medio de la corriente principal de la historia del pacto, (es como si) el autor de Génesis echara una mirada hacia atrás a los albores de la historia cósmica. Asumiendo el rol de un testigo ocular, semejante al de un periodista que informa desde el lugar de la acción, se le permite penetrar a una especie de repetición de las poderosas obras originales de Dios. En rápida sucesión, y a grandes rasgos esboza los "signos de divinidad" (Calvino) tal como son expuestos primordialmente para "las estrellas del alba" de modo que se regocijaban "todos los hijos de Dios" (Job 38:7). Porque desde el principio este "teatro cósmico" (Calvino) testifica del "eterno poder y deidad" de su Creador (Hech. 14:15-17; Rm. 1:19-20). Basado en tradiciones orales y/o es-

critas el autor es transportado revelacionalmente a los albores de la historia. Pluma en mano es ubicado a presenciar una nueva exhibición de la muestra original y espectacular de las obras divinas. Nosotros podemos mirar ahora por encima de su hombro, mientras él describe estos eventos asombrosos desde la ventajosa posición de la vida mesiánicamente dirigida del antiguo pueblo de Dios. Por eso la historia del Génesis lleva en sí las marcas de la era de su autor.

Una evidencia impactante de esto es el carácter polémico incorporado a este patrón del relato de la creación. Para percibirlo tenemos que ver a Israel viviendo en un mundo altamente politeísta. Rodeándolo por todas partes hay pueblos vecinos esclavizados a la veneración de una hueste de dioses. Enredados en supersticiones paganas "cambiaron la verdad de Dios por la mentira, honrando y dando culto a las criaturas antes que al Creador" cambiando la "gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles" (Rm. 1:23,25). El poder seductor de esas prácticas idólatras cobró su precio a lo largo de toda la historia de Israel. Aparentemente no fue sino después de su regreso del cautiverio babilónico que Israel desarrolló una inmunidad espiritual ante la tentación de estas religiones falsas. Por lo tanto, agudamente consciente de estos vicios, el autor entreteje en su relato advertencias sutiles pero vigorosas contra tales apostasías. Estos elementos antitéticos realmente no estaban presentes en el buen orden original de la creación. Aparecieron como corolario de la caída y al tiempo que era compuesto el Génesis, constituían auténticos peligros a la verdadera religión. Reconociendo estos peligros el autor acentúa la historia de la creación con un número de señales de alarma.

Note los siguientes acentos polémicos. Allí encontramos por primera vez el estado "desolado y vacío" del principio de la creación. Sin embargo, este no es un abismo ominoso, que amenaza con encerrar la naciente creación. Se trata más bien de la materia prima a la espera de ser moldeada en un producto terminado, no deformado, todavía informe, previo a ser moldeado. Así también las "tinieblas" no son un lado oscuro y siniestro de la creación, sino un intermedio de descanso en el desarrollo de los actos de este gran drama. Las "aguas" que estaban sobre y debajo de la expansión no son terribles corrientes que amenazan con barrer la tierra, sino un medio ambiente en proceso de formación para "multitudes de seres vivientes." La "lumbrera mayor" no es un dios-sol, ni es la "lumbrera menor" un dios-luna, ni tampoco resplandecen las estrellas como deidades menores. Ninguna de ellas es una fuerza amenazante que se cierne sobre sus cabezas. Son todas criaturas del Señor, suspendidas por su mandato en los cielos, destinadas a iluminar la tierra. De la misma manera el escritor aclara el relato con respecto a

los "grandes mónstruos marinos," "y todo ser viviente que se mueve" y "aves que vuelen." Ninguna de estas criaturas debe ser temida como una pseudo deidad que compite con el gobierno de Dios o como un poder demónico que amenaza su creación. Porque repetidamente leemos: "Y vio Dios que era bueno."

El cuadro del Génesis es claro: Dios no crea escombros. Posteriormente, en un mundo post-lapsario, que es el mundo del autor, ocurre un cambio radical. A todas las clases de criaturas fascinantes se les asigna, alternadamente, cualidades o bien divinas o bien demoníacas. El relato del Génesis ataca tales fantasías irreligiosas. El autor recuerda a sus lectores que no hay motivo para acobardarse atemorizados ante esos símbolos de supuesto poder sobrenatural, ni de aplacar el temperamento malo de estos no-dioses, ni de aferrarse a los mitos tan estimados entre los egipcios, cananeos, filisteos y otros pueblos que entraron a la vida de Israel. Pero Israel fue lento en aprender. Por lo tanto, estas advertencias puntuales reaparecen en etapas posteriores de la historia de la revelación como temas frecuentemente repetidos en los escritos de los profetas. Una y otra vez Israel es amonestado a "no temer lo que temen ellos." ¡Teme al Señor tu Dios, solamente! Después de todo, es él quien por su poderosa Palabra mantiene las aguas bajo control diciendo: "Hasta aquí llegarás, y no pasarás adelante" (Job 38:11). El pueblo de Dios no tiene que temer el agua con su oleaje, sino dar gloria al Señor que está sentado "sobre las muchas aguas" (Sal. 29). El hombre de Dios puede andar con paso firme porque el "[dios] sol no te fatigará de día" ni la "[diosa] luna de noche" (Sal. 121).

El autor del Génesis toma en serio estos ídolos, no porque sean rivales del gobierno de Dios, ni porque Dios se sienta intimidado por ellos (¡el que está sentado en los cielos se ríe!), sino porque Israel se aparta repetidamente a la idolatría espiritual. Por eso entrelaza la historia de la creación con estas polémicas que no importunan pero están provistas de agudos aguijones. Sin embargo, es una hermenéutica equivocada querer retrotraer la posterior condición pecaminosa de la historia del mundo al estado original de justicia. No debemos permitir que las oscuras sombras de la iniquidad humana, entenebrezcan el shalom de la buena creación de Dios. Porque en ese caso las fuerzas buenas y malas se convierten en realidades primordiales, dispuestas en tensión dialéctica dentro de las estructuras de la creación. Un método de interpretación como este oscurece completamente la historia bíblica de la buena creación, caída, ahora en proceso de ser redimida, y, algún día consumada. Con semejante método el pecado pierde radicalmente su gravedad de quebrantamiento. La gracia es desprovista de su triunfo. La creación es privada de su bondad. El mundo se torna irredimible.

En contraste, la doctrina bíblica de la creación subraya la soberana bondad de Dios y la bondad no comprometida de su creación como principio de primordial importancia. Dios hizo todas las cosas buenas, y llegado el fin, volverán a ser hechas buenas. Incluso ahora, esa bondad original es restaurada en principio, de manera que ya podemos disfrutar anticipadamente su cumplimiento escatológico. Pues como dice Pablo: "Porque todo lo que Dios creó es bueno, y nada es de desecharse, si se toma con acción de gracias; porque por la Palabra de Dios y por la oración es santificada" (1 Tim. 4:4-5).

I. 10. La Duración del Día en Génesis

Pocas palabras individuales han sucitado tanto debate como la pequeña palabra hebrea *yom* ("día") en el relato del Génesis. Esta viva disputa se extiende desde el principio de la era cristiana hasta el presente. ¿Cómo debemos entender estos siete "días"? ¿Literalmente, como los veinticuatro segmentos de una hora de duración? ¿Como períodos prolongados de tiempo? ¿Como giros literarios? ¿Como un marco histórico? ¿Un formato litúrgico? ¿Como una saga o mito? En el hablar cotidiano de hace milenios, como también ahora, la palabra "día" se refería claramente a un tiempo calendario. ¿Pero cómo funciona *yom* en la narrativa del Génesis? ¿Acaso mide simplemente la duración del tiempo? ¿Se trata meramente del tiempo reloj?

Anteriormente (I.6) sostuvimos que el tiempo *creador* (los "seis días") es de una dimensión cualitativamente diferente al del tiempo *creado* (el "séptimo día" y los días sucesivos). Existe claramente cierta continuidad entre ellos, puesto que el tiempo creador desemboca en el tiempo creado. Pero también hay una auténtica discontinuidad. Este reconocimiento, tanto de la continuidad como de la discontinuidad, sin duda contribuye al problema que es interpretar el significado de *yom*. Pero el reconocimiento del "séptimo día" como el punto de transición en la historia cósmica también puede aliviar este problema hermenéutico. Los instrumentos actuales para la medición del tiempo creado fracasan ante el tiempo creador. Por eso, lo que actualmente llamamos "día" no puede ser igualado simplemente con el "día" (*yom*) de la era de actividad creadora de Dios.

Por eso somos impulsados a seguir una ruta hermenéutica diferente en la búsqueda de un entendimiento del "tiempo día" en el relato de la creación. El autor del Génesis está familiarizado por experiencia con el ritmo semanal de seis días de trabajo y un séptimo día de descanso. Por la revelación acepta este séptuple patrón en la rutina de la vida como una ordenanza de la creación. Su prototipo está en la actividad del Crea-

dor mismo (Gén. 2:1-3), que ha de servir como paradigma para nuestro estilo de vida, según se indica claramente en el decálogo (Ex. 20:8-11). Luego el autor del Génesis toma este ciclo de seis días de trabajo (seguido por un día de descanso, que marca el comienzo del tiempo creado) y lo emplea reflexivamente como su principio ordenador al presentar secuencialmente las poderosas obras de Dios. Al proseguir la idea de revelación bíblica, la idea del *yom* (como "día del Señor") adquiere un significado sorpresivamente pleno, es decir, se refiere a la inminente cautividad, al regreso a la patria, a la venida del Mesías, a la consumación de todas las cosas. Este *yom* no solamente tiene la connotación de una sucesión de momentos temporales en la historia (*chronos*), sino que también implica algunos tiempos con una momentánea carga de oportunidad que deben ser cuidadosamente captados (*kairos*). Es así que en el Génesis oímos el eco de grandes momentos creadores en el desarrollo ordenado de la actividad divina, como también una revelación de su significado cósmicamente formativo.

Quizá podamos representarlo de esta manera. La historia de la creación, tal como está registrada en Génesis 2 está orientada a la escena terrenal. La creación recibe sus toques finales, siendo el clímax de ellos la aparición de la humanidad, Adán y Eva. Estos son designados –y en ellos, también nosotros– como mayordomos, encargados y administradores de este abundante y visible reino de Dios, designados para servir como representantes del Creador entre sus otras criaturas. Es una narración muy terrenal. Génesis 1 introduce este mismo drama terrenal desde una perspectiva diferente. Allí somos expuestos a sus dimensiones más profundas. Es como que en esta historia de los principios, se nos lleva detrás del escenario terrenal para tener una visión de esa voluntad y de ese poder motivador perteneciente al reino celestial que hizo que todo esto ocurriese. Se nos permite escuchar las actas y procedimientos de una reunión del concilio original del trino Dios: "Hagamos al hombre a nuestra imagen" (Gén. 1:26). Partiendo de los recintos trascendentes de la toma de decisiones divinas, oímos que la Palabra resuena una y otra vez: "¡Haya . . . !" "¡Haya . . . !" –y así fue. Al mandar de esa manera, Dios también bendice. Sus imperativos descienden como bendiciones sobre la creación. De manera que en estos dos relatos de la creación hay una diferencia de enfoque. Mientras Génesis 2 acentúa la bondad condescendiente de Dios ("No es bueno que el hombre esté solo . . . ," Gén. 2:18), Génesis 1 acentúa su soberana grandeza.

Génesis 1 no es un trozo casual de escritura. Una lectura atenta nos lleva a reconocer que tiene una estructura bien planeada y estímulo, casi rapsódico, en su modo y en su tonalidad. Hay impactantes simetrías, la repetición de énfasis centrales, un desarrollo paralelo que se

despliega progresivamente, un acento puesto alternativamente en Dios hablando y en Dios actuando, y una estrecha interacción entre iniciativa divina y respuesta de las criaturas. Hay una correlación inequívoca entre lo que ocurrió en los primeros tres días y los tres días siguientes. Sin embargo, es una correlación que trasciende la mera duplicación y superposición para marcar claros avances. Día uno, –aparición de la luz– encuentra su paralelo progresivo en el día cuatro –aparición del sol, la luna y las estrellas. El día dos, cuando es puesto el firmamento, dividiendo a las aguas que estaban debajo de las que estaban sobre la expansión, encuentra su correspondiente paralelo progresivo, en el día cinco, en las bandadas de aves que surcan los cielos y la multitud de peces que se mueven en las profundidades. En el día tres aparecen la tierra seca, separada de las aguas, proveyendo un medio ambiente para la vida vegetal. Este encuentra su adecuado paralelo progresivo en el día seis, en la creación de la vida animal, y luego, a modo de clímax, en la creación de la vida humana. Ambas formas de vida serán sustentadas por "toda planta verde" que "les será para comer."

Al repasar estas obras creadoras somos más que espectadores pasivos, recostados en nuestros asientos, asimilando simplemente los drámaticos acontecimientos que muestra este teatro cósmico. A través de nuestros primeros padres, Adán y Eva, el gran Director nos introduce en el acto como sus socios contractuales y ciudadanos de su reino terrenal. Somos un auditorio profundamente involucrado. Nuestra única respuesta apropiada es levantarnos espontáneamente para brindar una ovación de pie, que dure toda la vida, traducida en obras de obediencia. Porque lo que ocurre en las narrativas de la creación es más que la ejecución teatral. Nuestras representaciones artísticas de ello no deben oscurecer la realidad terrenal de estos acontecimientos primordiales en cuanto a su impacto sobre nuestras vidas.

Sin embargo, haciendo lugar a un poco de licencia poética, quizá podamos reconstruir la dramática historia de los principios siguiendo estas líneas:

El tema: una proclamación del mensaje global de las narrativas de la creación – "En el principio Dios creó los cielos y la tierra" (Gén. 1:1).

El interludio: establecimiento de las escenas y preparación de los vestuarios – "Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo; y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas" (Gén. 1:2).

El drama ejecutado: Las sucesivas obras de Dios cubriendo los seis días (Gén. 1:3-2:1).

El clímax: La conclusión, con su descanso, de un producto grande y terminado que luego marca un nuevo comienzo, el comienzo del tiempo creado – "Y acabó Dios en el séptimo día la obra que comenzó; y reposó el día séptimo de toda la obra que hizo. Y bendijo Dios al día séptimo y lo santificó, porque en él reposó de toda la obra que había hecho en la creación" (Gén. 2:2-3).

Al final, el drama de la creación cumple su ciclo completo. Termina como había comenzado, realzando a Dios como su Autor, Director y principal Protagonista. En cada acto sostiene su rol de liderazgo. Luego, casi sobre el final, cuando el telón cae sobre sus obras creadoras y se levanta sobre su obra creada de providencia, Dios nos lleva al centro del escenario y nos asigna nuestros roles. Y así comienzan a desplegarse los días y semanas y años de la historia de nuestra vida.

I. 11. Antropomorfismo

Si por lo menos pudiéramos simplificar nuestra jerga teológica. Pero no, si se pierden algunos conceptos, el resultado sería un empobrecimiento sustancial. Aquí hay un caso. La idea del antropomorfismo se ha ganado un lugar establecido en el "lenguaje de Canaán." No tiene que repelernos. Al exponer sus raíces etimológicas podemos descubrir fácilmente su significado. La palabra "antropomorfismo" es la combinación de dos términos subyacentes: *anthropos*, que significa "hombre," y *morphe*, que significa "forma." Por eso, literalmente significa "en la forma de hombre."

Por supuesto, aquí nuestro punto de referencia es la Escritura como un todo, y más específicamente las narraciones del Génesis. Desde el comienzo hasta el final la revelación bíblica es antropomorfa. La revelación que Dios hace de sí mismo es inscripta en formas humanas, en conceptos adecuados a nuestro nivel de entendimiento como criaturas. Es la Palabra de Dios en las palabras de los hombres, vestida en formas literarias terrenales, cuadros verbales e imágenes. En los documentos originales (*autographa*) y manuscritos tempranos fue volcada al hebreo, arameo y griego, idiomas familiares al antiguo pueblo de Dios.

En la Escritura Dios acomoda la revelación de su voluntad a nuestra condición de criaturas y pecadores. Por eso podemos hablar de una condescendencia doble: Primero Dios se detiene para encontrarnos en nuestro carácter de criaturas, luego en nuestro carácter de pecadores. El mensaje bíblico no está vestido de algún vocabulario divino o celes-

tial, sino de formas de lenguaje muy humanas y terrenales. Es acomodado al contexto cultural de sus destinatarios originales, es decir, al estilo de vida mayormente agrario y pastoril de Israel y a la condición más cosmopolita de la temprana comunidad cristiana. Aunque de esa manera la Escritura nos llega *en* las palabras de *hombres*, al mismo tiempo también nos llega pervasivamente como la Palabra de *Dios*. Es canónica, se autentifica a sí misma, es normativa. Como tal su mensaje es transhistórico y transcultural en su alcance.

Por eso las Escrituras pueden dirigirse a la gente de todas las eras sin reducir su autoridad, tanto a nuestra sociedad tecnológica del siglo veinte, como a los ciudadanos del primer siglo del imperio romano. Ciertamente, un comienzo confesional de las Escrituras frecuentemente pone a prueba nuestras mayores habilidades hermenéuticas. Sin embargo, podemos esperar recompensas de esas diligentes labores, precisamente porque la Biblia habla antropomórficamente. En ella Dios se detiene para conquistarnos. Calvino sostiene, por un lado, que debemos considerar a las Escrituras "como habiendo salido del cielo, como si allí fuesen oídas las palabras vivientes de Dios" (*Instituciones*, I ,7, 1). Pero al mismo tiempo expresa elocuentemente el tenor antropomórficamente condescendiente de la Escritura al decir:

> ¿Porque quién, aunque sea de escasa inteligencia, no puede entender esto, como lo hacen comúnmente las niñeras con los niños, así Dios "balbucea" en cierta medida cuando nos habla? Entonces, esas formas de hablar no expresan tan claramente cómo es Dios, sino que acomodan el conocimiento de él a nuestra reducida capacidad. Para hacer esto tiene que descender mucho de sus alturas. (*Instituciones*, I,13,1)

Entonces hacemos bien en tratar seriamente el tono intensamente humano-histórico de la revelación bíblica; la personalidad, experiencia, entrenamiento e idiosincracia de sus autores, juntamente con el tiempo, lugar, y contexto de sus lectores originales. Estas características antropomorfas son claramente discernibles en el texto de Génesis, y en los ecos del mismo a lo largo de la Escritura. Por eso ellas tienen que entrar en nuestra interpretación de la doctrina bíblica de la creación.

Toda la Escritura, en su extensión completa y en todas sus partes, es antropomórfica. Pero también existen antropomorfismos muy concentrados en la revelación bíblica de las poderosas obras de Dios. Ella habla muy concretamente de los "ojos" del Señor que ven todas las cosas, sus "oídos" que están abiertos a las oraciones de su pueblo, su "boca" de la que procede su Palabra, su "brazo" que no se acorta, y su

"mano" que no se debilita. Tales expresiones antropomorfas no tienen que ser leídas equivocadamente como si se aplicaran a Dios tal como se aplican a nosotros. Calvino ya disputa sobre este concepto en su crítica de los "antropomorfistas" (*Instituciones*, I,13,1). Tampoco hay que entender equivocadamente estos antropomorfismos, como si fuesen meras formas del lenguaje, símbolos vacíos, palabras carentes de una referencia significativa a la verdadera manera de ser de Dios. Lo mejor es interpretarlas analógicamente. Consecuentemente, la forma de funcionar de "ojos," "oídos," "boca," "brazo" y "mano" en nuestra experiencia diaria, es análoga a su significación en la revelación divina. Cuando, por ejemplo, la Escritura nos dice repetidas veces que la "nariz" del Señor está abierta al olor fragante de los sacrificios de Israel, no debemos pensar que Dios está adornado por una nariz semejante a la nuestra, sino que es receptivo hacia estos actos expiatorios del Antiguo Testamento. Esta clase de sensibilidad hacia la idea de analogía revelacional también debería modelar nuestro entendimiento de las actividades de Dios cuando lo muestra como "diciendo," "viendo," y "reposando" en las narraciones del Génesis. Es esta sensibilidad la que colorea las dicusiones presentadas en las secciones anteriores.

Betlehem acunó la expresión máxima de la revelación antropomorfa. Allí "el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" (Jn. 1:14). Allí Dios se identificó completamente con nosotros. Allí el Hijo de Dios tomó "forma (*morphe*) de hombre (*anthropos*)" y lo hizo tan plena y cabalmente que llegó a ser "semejante a nosotros en todas las cosas" (Gál. 4:4; Fil. 2:7). Pero espere – nos estamos adelantando a la historia.

I. 12. ¿Revelación General? Sí. ¿Teología Natural? No.

La mayoría de las principales teologías de la tradición del cristianismo occidental son dominadas por motivos dualistas.Como principio para funcionar presuponen una cosmovisión dividida agudamente a lo largo de las líneas de dos reinos de realidad. En un nivel afirman la revelación natural (general), desembocando en la ley natural, que constituye la base para una teología natural. A un nivel más elevado afirman una revelación sobrenatural (especial), el contexto para la ley divina, que crea la posibilidad para la teología sagrada. Por supuesto, Dios es considerado como autor de ambas revelaciones. Pero él se revela de estas dos formas, concepto que en sí es veraz a la fe cristiana histórica. Sin embargo, a pesar de sus buenas intenciones, cuando es aplicado al marco de órdenes duales de la realidad, surgen enormes problemas. Entonces la revelación creacional llega a ser considerada como una fuente

de conocimiento relativamente independiente y autónoma. Solamente le falta ser completada, y por lo tanto tiene que ser complementada por una segunda clase más elevada de conocimiento. Pero, así sigue el argumento, la revelación general es universalmente accesible, en y por sí misma, como un fondo común a toda persona que piensa bien. Sus presupuestos, que la inasistida razón humana se apropia, proveen el razonamiento adecuado para construir una teología natural.

Con este concepto los presupuestos creacionales pierden su impacto revelacional. Son reducidos a fenómenos, desde el punto de vista religioso, neutrales. Entonces la ley natural se convierte en una forma secularizada de ley divina. "Naturaleza" adopta sobretonos deístas. El significado de la realidad puede ser captado por el sentido común sin necesidad de confiar en la revelación. Entonces la necesidad de la revelación es reservada para adquirir conocimiento a nivel de verdades sagradas. De esa manera la revelación es igualada al impartimiento de discernimiento sobrenatural. Se la ve como de carácter exclusivamente soteriológico. La fe bíblica solamente es consultada para esos asuntos. Pero eso nos deja con una teología natural, ya sea en molde escolástico o liberal, una teología privada de la necesidad de una base revelacional o una respuesta de fe.

Por mucho tiempo la teología cristiana se ha visto atormentada por este rompecabezas de la teología natural. No asombra entonces que eventualmente se levantaría alguien en vigorosa rebeldía contra esto. Un caso notable de ello es Karl Barth. Dadas estas concepciones radicalmente equivocadas de revelación general (creacional) y su reconstrucción radicalmente distorcionada en un conjunto de teologías naturales, solo podemos aplaudir el enérgico ataque de Barth. Sin embargo, su correctivo reaccionario, semejante a todas las reacciones, no logra ofrecer una respuesta duradera y satisfactoria al problema. Porque también la tradición barthiana cae en una lectura seriamente equivocada del verdadero problema. Restringe severamente las opciones viables para llegar a un concepto bíblicamente dirigido de revelación. Vuelca el agua de la bañera con bebé y todo. En su apasionada denuncia de la teología errada (natural) basada en un concepto equivocado de la revelación (natural), Barth lleva el péndulo a un extremo igualmente equivocado, es decir, rechaza la revelación natural (general) por rechazar la teología natural. Y dos errores nunca hacen un acierto.

Los barthianos redefinieron la revelación en términos exclusivamente soteriológicos. Ella está encarnada únicamente en lo que Dios hizo de manera personal, de una vez para siempre, en el acto de gracia reconciliadora en Jesucristo. La creación es, a lo sumo, un testigo y una señal dirigida a este encuentro cristominista de Dios con el hombre. En

el proceso se vacía el contenido revelacional del testimonio bíblico en cuanto a la obra de Dios en la creación. El resultado es un alejamiento de la creación como revelación. Este remedio cristológico apenas es mejor que las enfermedades naturalistas, racionalistas, humanistas y secularistas, a las cuales debía curar.

La cosmovisión arraigada en el testimonio de las Escrituras (Sal. 19,24,20:4; Rom. 1; Hechos 14,17), requiere una afirmación incondicional de la revelación creacional (general, "natural") sin permitir que seamos arrinconados en el rincón insostenible de la teología natural. Esta cosmovisión también pertenece a una tradición que ha superado la prueba del tiempo. Nos lleva a reconocer la importancia primordial de distinguir entre revelación divina y respuesta humana, tanto en la creación como en la redención. La revelación siempre es normativa, la respuesta nunca. Las respuestas humanas, incluyendo las respuestas teológicas, sean obedientes o desobedientes, con frecuencia pueden ser muy instructivas. Pero nunca implican una autoridad mandatoria. Este es el error tanto de escolásticos como de liberales, que le asignan a la religión natural y a la teología natural un estado normativo. Sin embargo, en reacción a ello, muchos evangélicos, como también muchos barthianos, también se equivocan al rechazar la revelación general en el nombre de su rechazo de la teología natural.

Las tradicionales teologías naturales estaban acertadas en reconocer señales de la obra de Dios en la creación, señales que se imponen en forma ineludible a todos los hombres. Sin embargo, estaban errados al sobreestimar la racionalidad humana y menospreciar los efectos del pecado. De esa manera abrieron la puerta a la errónea noción de un fondo común, compartido, de auténtico conocimiento de Dios como Creador, de validez universal y naturalmente accesible. Semejante herejía literalmente clamaba por la devastadora crítica de Barth. Porque la teología natural minimiza el absoluto quebrantamiento espiritual de nuestro mundo con su cacofonía de visiones confesionales que resultan en respuestas religiosas a la Palabra de Dios para la creación profundamente divergentes. Ciertamente, esa Palabra todavía tiene validez para todos y cada uno por igual. Pero solamente reconociendo los lentes de la Escritura, en sumisión al Cristo de la Escrituras, e iluminados por su Espíritu, podemos responder fielmente a llamamiento de la creación. De otra manera, oyendo no escuchamos, y viendo no percibimos. Sin embargo, los peligros recurrentes de la teología natural tal vez no nos lleven a una apreciación disminuida de la realidad en su proceso de continuación, y en su irrenunciada plenitud, fuerza y claridad de la revelación creacional (general), como ocurre en la teología de Barth. Porque Dios "no se dejó a sí mismo sin testimonio . . . "(Hechos 14:17).

El es, por siempre, el Hacedor y Sustentador de todas las cosas por todos los tiempos.

Entonces ¿revelación general? Sí. ¿Teología natural? No. G. C. Berkouwer lo dice irrefutablemente con estas palabras: "... la identificación de la revelación general con la teología natural es asumir una posición insostenible," puesto que "se puede adquirir la teología natural o conocimiento de Dios en otra forma, es decir, partiendo de la naturaleza por medio de la razón humana" (*Revelación General*, pgs. 47,67).

I. 13. "Dos Libros"

Gran parte del vigoroso debate que rodea la validez, alcance y efectos de la revelación (general) de Dios en la creación, tarde o temprano se centra en el Artículo II de la Confesión Belga (1561). En ella muchas iglesias pertenecientes a la tradición Calvinista confiesan que "conocemos [a Dios] por dos medios":

> Primero, por la creación, preservación y gobierno del universo, puesto que ese universo está ante nuestros ojos como un hermoso libro en el cual todas las criaturas, grandes y pequeñas, son como cartas para hacernos ponderar las cosas invisibles de Dios: su eterno poder y su divinidad, tal como lo dice el apóstol Pablo en Romanos 1:20. Todas estas cosas son suficientes para convencer a los hombres dejándolos sin excusa. Segundo, él mismo se nos da a conocer en forma más abierta por su santa y divina Palabra, en la medida de nuestra necesidad en esta vida, para su gloria y para la salvación de los suyos.

Esta confesión fue escrita por Guido de Bres, un predicador reformado del sur de los Países Bajos, conocidos ahora como Bélgica, durante una era de severa persecución contra-reformacional. Unos pocos años después de Brés selló su confesión con la muerte de mártir. Sin embargo, su obra persiste, adoptada como credo normativo por muchas iglesias reformadas. Aunque fue escrito durante la vida de Calvino no hay evidencias de que éste haya tenido intervención en su composición. Sin embargo, la obra de de Brés aparentemente se apoya mucho en la Confesión Gallicana (1559), de la que aparentemente Calvino fue un arquitecto principal. Ciertamente, el pensamiento calvinista es el fondo más relevante para entender esta confesión de los "dos libros."

Calvino sostiene que no "nos corresponde intentar por osada curiosidad penetrar a la investigación de la esencia [de Dios], a la que debe-

mos más bien adorar en vez de investigar meticulosamente; pero sí nos corresponde contemplarlo en sus obras mediante las que él mismo se acerca y se hace familiar a nosotros, comunicándose de alguna manera a sí mismo" (*Instituciones*, I,5,9). Este conocimiento de Dios como Creador es un asunto de la revelación, no un producto del raciocinio. Porque el "ordenamiento cuidadoso del universo es para nosotros una especie de espejo en el cual podemos contemplar a Dios, que de otra manera es invisible" (*Instituciones*, I,5,1). Siendo de esa manera confrontados con las "señales de divinidad" y "destellos de su gloria" expuestos en todas partes en este "deslumbrante teatro" de la creación, y con la "simiente de religión" y un "sentido de divinidad" indeleblemente grabado en nuestro carácter mismo de ser humanos, "los hombres no pueden abrir sus ojos sin sentirse compelidos a ver a Dios" (*Instituciones*, I,5,1).

Calvino llama a la revelación creacional el "alfabeto de teología." Apelando a él concluye diciendo que el conocimiento del Creador Dios "no es una doctrina que tiene que ser aprendida primero en la escuela, sino una de la que cada uno de nosotros es un maestro desde el vientre de su madre y que la naturaleza misma no permite que se la olvide, aunque muchos se empeñan con cada nervio a ese fin" (*Instituciones*, I,4,3). Este es "el conocimiento primario y simple al que el mismo orden de la naturaleza nos habría llevado si Adán hubiera permanecido firme" (*Instituciones*, I, 2, 1). Si no fuera por el pecado la revelación creacional sería suficiente. Incluso ahora Dios no ha apartado su Palabra para la creación ni menguado su presencia reveladora en el mundo. Por eso, desde el punto de vista religioso, ante la creación nadie puede asumir una posición neutral. Consecuentemente "toda excusa es quitada, porque la falla que es nuestra torpeza está dentro de nosotros" (*Instituciones*, I,5,15). Porque todos somos semejantes "a un viajero que de noche atraviesa un campo, que en el momentáneo resplandor de un relámpago, ve lejos y ve cerca, pero la visión se desvanece tan rápidamente que vuelve a estar sumergido en la oscuridad de la noche antes de poder dar un solo paso, ni mucho menos ser guiado por ella en el camino" (*Instituciones*, II,2,18).

Este es nuestro trance humano, universal. Acentúa la espantosa necesidad de ese "segundo libro," es decir, los "lentes" de la Escritura. Porque como lo expresa Calvino:

> Así como ocurre con hombres ancianos o de visión borrosa y aquellos de visión débil, si usted pone el más hermoso volumen ante ellos, aun cuando reconozcan que es algún tipo de escrito, escasamente distinguirán dos palabras, pero con la ayuda de lentes comenzarán a leer claramente; así la Escritura, reuniendo en nuestras

mentes el conocimiento de Dios, de otra manera confusa, habiendo dispersado nuestra torpeza, nos muestra al verdadero Dios. (Instituciones, I,6,1)

Por eso es "necesario que otra ayuda mejor sea agregada para dirigirnos directamente al mismo Creador del universo" (*Instituciones*, I,6,1).

Esta línea de pensamiento constituye el telón de fondo a la confesión de Bres cuando dice que "conocemos [a Dios] por dos medios." Para un correcto entendimiento de esta declaración de fe es importante reconocer que el "nosotros" mencionado aquí en el Artículo II se remonta al "nosotros" del Artículo I. En ambos artículos, y en todo lo que sigue, es la comunidad cristiana dentro de la tradición reformada la que aquí está confesando su fe. Su fe común es el contacto que refleja esta doble revelación. Consecuentemente, la relación de estos "dos libros" correctamente entendida, demanda un reconocimiento de los efectos *noéticos* del pecado en nuestras mentes, y nuestra necesidad del conocimiento salvador expuesto en la Escritura. Este es claramente el contexto propuesto por de Bres en su confesión, es decir, "para su gloria y nuestra salvación." Pero si se la entiende *ónticamente* este artículo nuevamente permite introducir una cuña dualista entre los "dos libros." Entonces vuelven a surgir cosmovisiones que dividen estas dos formas de revelación siguiendo las líneas de dos reinos de ser y dos órdenes de conocimiento, es decir, un nivel superior y otro inferior. Cuando esto ocurre, como ha ocurrido con frecuencia, podemos apreciar el ataque frontal de Barth a la confesión encerrada en este artículo, ataque al que ahora volvemos nuestra atención.

I. 14. La Contra-ofensiva de Barth

Karl Barth permanece erguido como el cirujano teológico del Siglo Veinte. Fue la punta de lanza de una vigorosa contra-ofensiva dirigida contra una teología de la creación que había degenerado en un conjunto de teologías naturales. Toda evaluación crítica de su pensamiento tiene que comenzar con un reconocimiento de la validez de sus ataques a antiguas deformaciones de la doctrina bíblica de la creación. Barth señaló con dedo acusador las teologías normativas del Medioevo, a toda la tradición pelagiana, al moderno catolicismo romano tal como es definido por los decretos del Vaticano I, al escolasticismo tanto luterano como reformado, como también a las teologías liberalistas, racionalistas, humanistas, engendradas por el Esclarecimiento y personificadas en Kant, Hegel, Schleiermacher, Ritschl, Troeltsch y Harnack. En todos

estos desarrollos Barth ve una forma destructiva de una "contabilidad doble," es decir, un intento de acomodar las dos fuentes de revelación, creación y redención. Sus horrendos resultados llegaron a evidenciarse penosamente en el "Cristianismo Alemán" de los años 1930. Y nosotros mismos lo experimentamos, argumenta Barth.

Durante siglos el cristianismo occidental había sembrado los vientos de herejía y finalmente cosechamos los torbellinos de apostasía. Junto a la singular revelación de Dios en Cristo, según Barth, grandes pensadores del pasado habían apelado equivocadamente a una segunda fuente de conocimiento –llámese naturaleza, historia, razón, cultura, conciencia o sentimientos. Toda vez que ocurre esto el "libro de la naturaleza" inevitablemente subyuga al "libro de la gracia." "Naturaleza *y* gracia" se convierte en "*solo* naturaleza." El producto final de este pernicioso proceso es el Socialismo Nacional de la Alemania de Hitler.

¡Dios habló de nuevo en 1933! Así afirmaban los teólogos nacis. Ese momento decisivo en la historia germana marcó el nuevo momento de despertar divino. El "Faterland" (La Patria) adoptó su misión. El destino divino estaba del lado de este nuevo Führer y su Tercer Reich. Estaba destinado a desembocar en el largamente esperado milenio, dirigido providencialmente por las "intuiciones superiores" de Hitler. El Libertador del sur (Jesús) estaba dando paso al Libertador del norte (Adolf). Esta nueva "revelación" no era publicada únicamente por la propaganda gubernamental, sino que también era proclamada desde los púlpitos, en salas de conferencias, y por medio de editoriales. Un caballo de Troya anti-cristiano era introducido por contrabando a la Ciudad de Dios.

Según Barth la ortodoxia solo ofreció una débil resistencia. Los católico romanos reaccionaron apelando a la autoridad del magisterio de su supremo oficio docente. La respuesta básica del Protestantismo fue una apelación a su "papa de papel," las Escrituras. Encerraba al viviente Señor en un cánon cerrado– ¡como si Dios solamente hablase hebreo, griego y latín!

Hay que aplaudir la exposición agudamente formulada de Barth referida al "Cristianismo Alemán." Las teologías naturales del pasado habían desembocado en una monstruosa distorción de la revelación creacional. El resultado fue un paganismo levemente disfrazado. Este alejamiento de la herencia reformada distorcionó totalmente la antítesis entre cristianismo y una ideología apóstata. La teología natural traicionó al evangelio de gracia soberana y gratuita. Ella llevó a los cristianos a un cortejo de flirteo y seducción con un enemigo mortal. Por eso, como reacción correctiva, Barth tenía razón en llamar a la iglesia a apartarse de las nociones seductoras de la teología natural con la misma urgencia con que un alpinista prudente se apartaría del resbaladizo

borde de un profundo precipicio. Sin embargo, estas conclusiones intensamente negativas en cuanto a la teología natural, después son aplicadas equivocadamente a la revelación creacional (general) misma. Si los métodos reaccionarios de Barth fuesen aplicados consistentemente a lo largo de toda la línea, podríamos cerrar del todo los libros sobre dogmática cristiana. Porque ¿qué doctrinas no han sido gravemente maltratadas? Pero la práctica equivocada nunca es base suficiente para descartar las enseñanzas bíblicas. Barth responde a la mala teología, con una teología propia.

Sin embargo, Barth sostiene que sus conceptos son fieles a Calvino y a la Reforma. Admite que en los escritos de ellos hay vestigios de una teología de la creación. Pero esto solo refleja una falla de parte de ellos en deducir consistentemente las consecuencias de su singular posición. Esta deficiencia llega a tener una expresión muy desafortunada, sostiene Barth, en el segundo artículo de la Confesión Belga.

En el paraíso tal vez hubo alguna clase de revelación en la creación. Pero la misma ahora se ha perdido tanto "objetivamente" como "subjetivamente." Ahora Dios se revela exclusivamente por medio de la Palabra hecha carne en Jesucristo. Los reformadores, argumenta Barth, tal vez puedan ser excusados por su ambigüedad en este asunto. ¡Pero Brunner debería hacerlo mejor! Porque la evidencia histórica se ve claramente: Lo que fue marginal en los reformadores, eventualmente llegó a ser el tema principal en sus sucesores. La "naturaleza" fue aclamada como rey. La "gracia" real la coronó con un tipo de halo religioso. Al admitir algún punto de contacto para la revelación de gracia dentro del dominio de la creación, Brunner estaba volviendo a las ollas de carne en Egipto que él y Barth habían abandonado juntos al lanzar el movimiento neo-ortodoxo para entrar juntos a la tierra prometida. A la "traición" de Brunner respecto al evangelio redescubierto, Barth formuló su resonante "¡No!" La creación no ofrece una receptividad abierta para la revelación de la gracia de Dios en Cristo. La soberana gracia crea más bien su propio estado de disposición en la "naturaleza." Este estridente choque en cuanto a la posibilidad de la revelación general, y una apología basada en ella, condujo a tres décadas de alejamiento entre "el elefante" y la "ballena."

Barth sostenía que él y sus colegas habían rearticulado la verdadera esencia del pensamiento reformado dándole expresión en la primer tesis de la Declaración de Barmen: "Jesucristo, tal como es atestiguado para nosotros en la Santa Escritura, es la única Palabra de Dios, que debemos oír y obedecer, tanto en vida como en muerte." En una situación de creciente crisis en Alemania este testimonio resonó como una claro desafío. Era un reto abierto a la apelación popular a una norma dual de

autoridad, es decir, al evangelio unido singularmente a un liderazgo nacional imbuido de un sentido fanático de pre-ordenación, providencia y destino. Afirmaba que únicamente la Palabra de Dios en Cristo era revelación. Jesucristo es el indiscutido Señor, que requiere una lealtad incondicional respecto de los requerimientos de un nuevo "mesías" dispuesto a seducir a los creyentes a servir bajo "otro dios."

Barth aplicó mano dura al escribir esta confesión de Barmen. Casi antes de secar la tinta sobre el papel sus esfuerzos fueron recompensados por una expulsión oficial de Bonn obligándolo a regresar a su Basel natal. No obstante, la Declaración de Barmen permanece como un testimonio heróico contra una cristianismo radicalmente distorcionado. Esta mala ética política, justamente denunciada en Barmen, no surge en ningún sentido de la idea bíblica del orden de la creación o de la doctrina cristiana de revelación creacional. Al mismo tiempo el singular énfasis de Barmen en Jesucristo como Palabra de Dios, entendida en un sentido exclusivamente redentor, también socava la integridad de la doble revelación.

Para apoyar su caso Barth no evita pasajes bíblicos como los que tradicionalmente se citan como base para la doctrina de la revelación creacional (Salmos 19, 104; Rm.1). Sin embargo, lo que emerge con maestría es una exégesis altamente dogmatizada, torciendo la informción bíblica para acomodarla a las estructuras de su teología sistemática. El resultado es una representación reduccionista de la enseñanza bíblica sobre la creación.

Barth nos deja con una teología estrictamente ajustada al segundo artículo (redención en Cristo). El primer artículo del Credo de los Apóstoles (Dios el Padre y la creación) y el tercer artículo (el Espíritu Santo y la santificación) sufren un grave eclipse. El Artículo II permanece como nuestra única fuente de conocimiento respecto de la creación. Por eso la tradición barthiana no alcanza a reconocer a la creación como continuada revelación de Dios, anterior y relativamente independiente de la revelación redentora de Dios en Cristo. Ella oscurece el rol de Cristo como Mediador de la creación, asimilándola a la doctrina de Cristo como Reconciliador. La creación es hecha servidora de la redención y en ella encuentra su sentido. La soteriología toma la posición del centro, y la doctrina bíblica de una creación originalmente buena, a pesar de ser tratada extensamente, retrocede a un lugar del fondo. La epistemología cristológica de Barth dicta una ontología cristológica. Por eso, desde el punto de vista metodológico, la creación es inoperante en su teología. Solamente sirve como un dominio relativamente autónomo, religiosamente neutral, un presupuesto no revelacional. "Gracia y naturaleza" da lugar a la "gracia contra naturaleza."

Con Barth la versión liberalista que el Siglo XIX brinda del Artículo I el antropocentrismo es reemplazado por una nueva teología antropocéntrica basada en el Artículo II. Porque su teología implica dar prioridad a la epistemología a expensas de la ontología, a las posibilidades del conocimiento humano más que a la realidad de la obra creaciodora de Dios como revelación en el mundo. A pesar del fuerte acento que Barth pone en la "objetividad," lo suyo es "subjetividad" humana lo que al fin de cuentas sirve como norma para el verdadero conocimiento. Lo decisivo no es el orden óntico de las obras de Dios en la creación (como en Calvino) sino el orden noético de la receptividad humana. Aunque Barth objetó vehementemente el antropocentrismo del liberalismo moderno, no obstante, su teología de la creación implica un método que no es menos agudamente antropocéntrico aunque de modo singularmente cristomonista.

I. 15. El Eclipse de la Creación.

Durante casi dos mil años la doctrina bíblica de la creación se mantuvo de manera invicta como un artículo no negociable de la histórica fe cristiana. Recién en el último par de siglos se ha visto desafiada esta unanimidad. Incluso las teorías de la ley natural testifican, al menos tangencialmente, de esta realidad del orden de la creación. Sin embargo, en el pensamiento contemporáneo, tanto la realidad histórica como el significado revelacional de las narraciones de la creación, son cuestionados desde diversos ángulos. Notemos brevemente cinco escuelas de pensamiento teológico que contribuyen al dilatado eclipse de la doctrina de la creación.

a) En muchas alas del *cristianismo evangélico* un fuerte énfasis sobre la teología del segundo artículo tiende a desplazar una reflexión seria sobre el primer artículo. En su apasionada preocupación por proclamar a Jesucristo como Salvador, deja de lado una preocupación fundamental por la obra de Dios el Padre en la creación. La impresión es que, en un movimiento apresurado por cortar camino hacia la cruz, pasa por alto la creación. Por cierto, los evangélicos hacen regularmente excursiones polémicas al reino de la creación a efectos de combatir la amenaza evolucionista. Pero, desde el punto de vista metodológico, en las principales teologías evangélicas la creación es tenida en menos. La revelación especial eclipsa la revelación general. El adecuado tratamiento de esta sigue siendo un tema inconcluso y mayormente no iniciado en su agenda teológica. Este enfoque es erróneo y de corta vista. Porque el significado de nuestro predicamento pecaminoso, del llamado a la conversión y santificación, y de nuestra esperanza futura solamente

alcanza su meta contra el fondo de un compromiso de sólida base con la obra de Dios en la creación.

b) Las sombras oscuras sobre la doctrina de la creación también provienen del lado de muchos *movimientos carismáticos* del Siglo Veinte. Como muchos evangélicos, los cristianos pentecostales descuentan la validez permanente de la revelación en la creación. Ahora la creación se encuentra tan cabalmente oscurecida por el impacto avasallante del mal en el mundo, afirman ellos, que ya no es posible leer correctamente la hechura de Dios en el mundo de su creación. Por eso, lo importante no es el apego a la "familia natural," sino la membresía en la "familia de Dios." A apartarse del primer artículo del Credo de los Apóstoles (Dios el Padre y la creación), y, tomando fuerzas del segundo artículo (Dios el Hijo y la salvación), intentan explotar, tan plenamente como sea posible, el tercer artículo (los dones del Espíritu). La meta de tales odiseas hiperespiritualistas es huir del mundo. Por supuesto, esa extraterrenalidad sigue siendo una meta inalcanzable, puesto que el orden de la creación vale para todos los hombres, incluyendo a los carismáticos. La posibilidad en sí de alentar tales ilusiones escapistas de las realidades terrenales, está basado en el poder vigentes del orden de la creación al que indirectamente refleja.

c) Otro ataque vigoroso a la idea de un orden divinamente impuesto al mundo, ha sido lanzado por el *existencialismo* moderno. Abrumados por lo que ellos perciben como las anomalías horrendas y las ambigüedades de la historia del mundo, el existencialismo opta por un espíritu nihilista. La vida es irredimible. Desorden es el orden del día. Poderes caprichosos y caóticos, o su alternativa, la rutina obtusa y mortífera, son nuestro destino común. Estamos atrapados en un teatro de lo absurdo, sin salida. Los optimistas del campo existencialista podrán tratar de hacer coraje y alimentar la esperanza de un "buen mundo nuevo." Sin embargo, los realistas entre ellos no reconocen otras opciones sino resignación y desesperación, o para los intrépidos la protesta y rebelión. La vida es un callejón sin salida. El mundo es tozudamente adverso. El sinsentido es la única norma confiable.

d) Otro desafío proviene de las formas contemporáneas de la *teología de proceso.* Estas representan la fuerza motriz dominante en el mundo intelectual de nuestros tiempos. Como impulsor tienen un concepto monista de la realidad en el cual todas las cosas, terrenales y celestiales, han colapsado en un único movimiento de espiral dirigido hacia un futuro abierto. El origen de todas las cosas no es un orden creado, sino un indefinible punto alfa de potencialidad pura. El orden normativo para la vida en el mundo no es algo dado desde el principio, sino algo en continuo proceso de realización. Mediante el despliegue de eta-

pas del desarrollo evolucionario el mundo se mueve hacia su meta, una meta que extrañamente también es su principio. En la medida en que ese futuro ya es ahora, la vida tiene sentido y dirección. Por eso tenemos que vivir por esperanza, abiertos al futuro de Dios, guiados por su Espíritu. Estas teologías de esperanza se ubican, si es que en alguna parte se ubican, en las categorías de un pensamiento de tercer artículo. Apelan a una clase de dirección abierta del Espíritu (o, entre seculares, al "espíritu de mundo") donde ya no es discernible, no solamente la idea de redención, sino tampoco la de creación. Lo que queda es una esperanza existencial envolvente que nos llama a seguir adelante hacia los horizontes de un futuro desconocido, donde finalmente se alcanzará un orden normado para la vida.

e) Finalmente, y tal vez más significativamente, la continuada reacción a los desarrollos teológicos en la Alemania de Hitler también ha contribuido intensamente a eclipsar la doctrina bíblica de la creación. Muchos "cristianos alemanes" imbuidos del espíritu del Socialismo Nacional tomaron la idea bíblica de las ordenanzas de la creación (*Schöpfungsordnungen*) para distorcionarla horrendamente a fin de fundamentar la ideología pagana del partido gobernante. La raza aria (el *Übermensch*), la nación germana (*Volkstum*), el destino de la nación escogida (*Blut und Boden*), guiada por decreto divino (*Vorsehung*), constituyen la perspectiva visionaria del Tercer Reich, considerada como predestinada a introducir el milagro de un nuevo milenio. El resultado fue el horror del Holocausto. En reacción a ello Barth, Bonhoeffer, Niemöller y otros, protestaron contra la mera noción de un orden creado. Es una reacción comprensible. Y todavía no ha concluido su curso completo. Muchos todavía están tan permanentemente aterrados por estas horrendas distorciones que les resulta imposible ver positivamente la idea de un orden de la creación. Sin embargo, siendo una reacción no hay que asignar a estos sentimientos un carácter normativo. Porque la demónica política ética que pronunció su maldición sobre la Alemania de los 1930 tiene que ser para siempre una caricatura espantosa de la doctrina bíblica de la creación.

I. 16. El Orden de la Creación:

I. 16. 1. Carácter Universalmente Normativo

Por su Palabra Dios estableció una creación bien ordenada. Por esa misma Palabra la llama continuamente al orden. Su Palabra es nuestra vida. Porque por ella pone en su lugar el medio ambiente permanentemente normativo para nuestra vida juntos en su mundo. Esta red de

estructuras y funciones, gobernadas por la ley creacional, manifiesta su amante cuidado por todas las criaturas. Cada criatura, cada una en su propia y única manera, está sujeta a este ecosistema, constante pero dinámico, de las leyes creacionales. La complicidad con ellas no es una carga odiosa. Porque no fue impuesta por alguna fuerza extraña. El orden de la creación es evidencia de la mano protectora del Creador , mano que se extiende para asegurar el bienestar de sus criaturas, la mano de un Padre que extiende un universo lleno de bendiciones para sus hijos. La obediencia voluntaria a este marco de ley y orden, que implica vida, impulsa amor, promueve shalom, produce libertad, justicia y gozo, nos capacita para llegar a ser todo lo que estamos designados a ser.

Este buen orden para la creación rige para todas nuestras relaciones vitales. Define nuestros múltiples llamamientos. Los pensadores cristianos tratan de captar su significado en la idea del mandato cultural, dado con la creación, expresado por primera vez en la Escritura en Génesis 1:26-31, elaborado luego a lo largo de toda la Escritura. Este mandato cultural nos impone su exigencia tanto en forma de bendición como de mandato (*datum y mandatum*). Delinea en forma típicamente bíblica los potenciales de todo emprendimiento humano como también sus limitaciones. En ello yace el fundamento firme y permanente para una miríada de vocaciones prácticas. Visto en esta luz todo llamamiento es un llamamiento religioso. En lo académico esto vale para la dogmática y ética, llamamiento que pocos disputarán; pero tiene no menos validez para la filosofía y las otras ciencias. Toda ciencia es una disciplina normada revelacional, anclada en profundas presuposiciones religiosas, que debe responder a la Palabra de Dios, y es llamada a poner su obra al servicio de las buenas intenciones del Creador para con sus criaturas.

Ninguna ciencia, ni aún la teología, puede establecer el significado de las cosas. Este es dado con la creación. Vivimos en un mundo predefinido. El significado de la realidad tiene su respaldo en el buen orden de Dios para la creación. Por eso, todo emprendimiento, incluyendo la dogmática, es un proceso de descubrimiento. Al adquirir conocimiento, sea teórico o práctico, estamos siempre y únicamente respondiendo como criaturas, puestos dentro del contexto de un cosmos estable (pero no estático) y en despliegue (pero no en evolución). Por eso la investigación científica es un esfuerzo limitado, humilde, servicial y tentativo. Solamente puede describir por medio del análisis empírico la información y los fenómenos que tiene a mano. Sus instrumentos no pueden penetrar a una explicación original y fundamental del significado de las cosas. Para ello dependemos de la revelación, que está reflexivamente presente en la creación y es noéticamente revelada en la Escritura. Lo que se acostumbra llamar leyes científicas (la ley de la gravedad, las leyes de

la genética, la ley de los retornos menguantes, las leyes de la hermenéutica) no son sino intentos humanos, falibles, de explicar la manera en que entendemos la Palabra de Dios en su vigencia para la vida ordenada de sus criaturas. Discernimiento en profundidad del significado de la realidad requiere un entendimiento del orden de la creación. Por eso somos culpables de reduccionistas y de superficiales si en el nombre del método científico tratamos de eliminar de nuestra consideración lo revelacional, y con ello también el significado religioso de las cosas incorporado al orden de la creación. La creación no solamente *tiene* tal significado, que nosotros somos libres de tener en cuenta o no; ni espera nuestros intentos para otorgárselo; la creación es significado. Ella es significativa, llena de significación. Consecuentemente, la erudición cristiana está obligada a ofrecer un discernimiento útil para un vivir significativo en el mundo de Dios.

Por eso el orden de la creación tiene vigencia para cristianos y no-cristianos por igual; para los no-cristianos que viven de él en forma inconsistente y parasitaria, tanto como para los cristianos que gozosamente lo reconocen. Con ello Dios mantiene su control sobre todas sus criaturas. Porque si bien esta perspectiva es singularmente cristiana, la realidad a la que señala es universal. La Palabra de Dios es el poder dinámico con vigencia para todas las criaturas. Cristo es el Mediador de toda la creación. Por eso la cristología es más que soteriología. Todos los hombres tienen que ver con el Cristo. Porque "todas las cosas en él subsisten" (Col. 1:15-20). Aquí percibimos la demanda universal de la religión bíblica. La creación no solamente pertenece a la iglesia, sino a todo el mundo. La doctrina bíblica de la creación testifica de la soberanía de Dios sobre todo. No es una fantasía religiosa admitida por algunos. Es una realidad ordenada con validez para todos. La fe cristiana está inseparablemente ligada al mundo creado por Dios. El orden de la creación provee un punto de anclaje óntico para un estilo de vida distintivamente bíblico. Sin embargo, el Dios que confronta a los no-creyentes no se acerca a ellos como un Dios extraño y desconocido. Porque los presupuestos de la relación entre Dios y el mundo significan eso: "no conocerlo a él," pero ellos "lo conocen" (Rom. 1:18-20). Las normas que tienen vigencia para la vida del mundo se presentan inmediatamente a la conciencia de todos los hombres. De esa manera el orden de la creación establece cierto sentido de comunidad óntica y solidaridad entre todos los pueblos, aún en medio de las radicales polaridades noéticas entre diferentes comunidades de fe. Tomando como base la creación, las afirmaciones cristianas no son totalmente ajenas a los otros. Porque el mandato cultural impone su demanda a todos como un imperativo divino, sea o no reconocido como tal.

Lo que Dios en el principio llamó a existir en orden, lo que él sustenta incesantemente con el poder sustentador de su Palabra, lo que prorrumpe en rebeldía, pero es constantemente refrenado por la virtud preservadora de su gracia, lo que él está dispuesto a redimir mediante el poder sanador de su Palabra, no es un caos, sino un cosmos, que a lo largo de la Escritura significa un mundo armoniosamente multifacético. Este orden cósmico, es el sitio preciso, el contexto, y el patrón para la redención. El impacto renovador de la cruz y la resurrección penetra el tejido mismo de la creación. El "orden de la redención" reencauzador está totalmente conformado a la estructura del "orden de la creación." Porque "de tal manera amó Dios al cosmos . . . " (Jn. 3:16).

Somos llamados a traer el orden *de* nuestra vida en el mundo de Dios, sea en el púlpito o en la política, en nuestras aulas o en nuestros mercados, y ponerlos en conformidad con el buen orden de Dios *para* nuestra vida en su mundo. En consecuencia tenemos que reconocer que las estructuras *de* la creación encuentran su piedra de toque más allá de ellas mismas en el orden de Dios *para* la creación. Buscar esa conformidad con la voluntad de Dios requiere toda una vida de santificación. Solo podemos encararla orando: Señor, enséñanos a ordenar de tal manera nuestras vidas que nuestras palabras respondan a tu Palabra, nuestras obras a las tuyas. Tal oración cubre cada parte de la vida. Ahora nos abocamos a una mayor elaboración de esa perspectiva de Palabra-y-obra.

I. 16.2. Tareas Nucleares

Dios habla, y hablando crea. El Dios que habla también es el Dios que actúa. No hay disparidad entre su Palabra(s) y sus obra(s). Su imperativo ("sea . . . ") desemboca en el indicativo ("y fue . . . "). El resultado fue *shalom*, es decir, cada cosa en su adecuado lugar, perfectamente en casa, en total comodidad. Por supuesto, desde donde nos encontramos no podemos transportarnos de regreso a esa situación prelapsaria. Ese estado original de rectitud trasciende nuestro alcance. Pero la Palabra primordial para una vida bien ordenada en la creación aun tiene vigencia. La Escritura reenfoca de tal manera nuestra visión que podemos comenzar a percibir de nuevo el poder sustentador y sanador, constante y dinámico, de la Palabra de Dios al llamarnos a una respuesta obediente. Por eso, a la luz de la Escritura somos llamados a discernir las normas permanentes del orden de la creación.

Nuestro mundo de experiencia no puede ser descrito ni como sagra-

do ni como secular, ni como en parte una cosa y en parte otra. Más bien es totalmente sagrado en el sentido de que recorremos toda la variedad de nuestros caminos de la vida, en forma ininterrumpida, "delante del rostro del Señor." Al mismo tiempo es totalmente secular (de *saeculum*) que significa "este tiempo presente") en el sentido de que hay un solo lugar para hacer esto, es decir, el mundo actual, el tiempo presente. Espiemos entonces las narraciones del Génesis; escuchando el relato y leyendo entre líneas discernimos a partir de esta rearticulación de nuestras tareas nucleares originales, cuáles son nuestros llamados culturales en el mundo actual.

La Palabra de Dios estableciendo orden para el mundo puede ser comparada a un prisma. Así como un solo haz de luz, al pasar por un prisma, es refractado en un espectro semejante al arco iris, de rayos multicolores, así la unitaria Palabra de Dios (sus sinónimos: ley, voluntad, decreto, ordenanzas, mandamiento) es refractada en una serie de palabras igualmente autoritativas que cubren todo el rango de nuestras actividades de la vida. De esta manera Dios concreta su demanda sobre todos nosotros en las diversas relaciones y oficios que moldean nuestras vidas en lo personal y como comunidad. Porque así como del lado de la respuesta hay muchas maneras de transitar ese único camino, así del lado revelacional estos diversos mandatos establecen su demanda sobre nosotros en forma de especificaciones muy terrenales del único Mandato.

Escuchemos como estos indicadores bíblicos tienen expresión en el relato de Génesis. Oímos una Palabra de Dios para el matrimonio: Dios une a Adán y Eva y los instruye a llegar a ser lo que deben ser por creación, es decir, criaturas bi-unitarias ejerciendo la paternidad. Luego Dios agrega un imperativo a su acto creador indicativo diciendo: "Fructificad y multiplicaos." Con esto es dada la tarea familiar de sostener el crecimiento de hijos y de alimentarlos. También hay una palabra de Dios para el trabajo diario: "Labrad la tierra." Igualmente captamos la sugerencia de una tarea de supervisión: "Guardad el huerto," quizá en alusión a la presencia de un poder maligno merodeando en las afueras del Edén, buscando una ocasión para introducirse al pacífico habitat del hombre. En tonos sutiles el Génesis también sugiere lo que puede ser visto como una tarea de aprendizaje: Adán es instruido a asignarle nombre a los animales, a cada uno según su clase y conforme a su naturaleza. Este proceso de clasificación obviamente está lejos de ser una clasificación científica según género y especie. Sin embargo, aparentemente hubo allí cierta clase de análisis elemental y procedimiento de agrupación. Finalmente oímos la Palabra de Dios para la adoración, el llamado al compañerismo en el culto, en lo que aparentemente fue la

práctica de Adán y Eva al caminar con Dios al aire del día.

Este boceto que delinea las tareas nucleares originales del hombre ofrece una vista previa de la diversidad vocacional mucho mayor que con el tiempo surgiría sobre la escena. Más aún, como ocurre con toda la Escritura, estas tareas son expresadas en términos muy prácticos, necios, de sentido común. No tenemos que asumir que el Génesis quiera ofrecer una lista exhaustiva de todas nuestras asignaturas culturales. Estas son más bien muestras generales de un espectro más pleno de los llamados que eventualmente se desplegarían con el desarrollo de la historia. Pero ciertas "clases" de actividad cultural están registradas como "estados" normativamente estructurados de la existencia humana dentro de la cual la humanidad debía comenzar el curso del desarrollo de la sociedad futura.

El paraíso fue un estado sin pecado. Pero aun no era perfecto en el sentido de que la creación ya hubiese alcanzado su potencial pleno. El progreso era posible y había sido anticipado. Por ejemplo, el hombre fue hecho a la imagen de Dios como colaborador del gran Labrador. Con esta tarea inicial fue dado el potencial para la organización posterior de los sindicatos y la variedad de bendiciones en sí de una moderna línea de montaje. Si el acto primordial de Dios, de traer a la existencia algo partiendo de nada, puede ser llamado creación primaria, y si el proceso ordenador de los seis días del Génesis puede ser llamado creación secundaria, entonces, a un nivel diferente, a un nivel de respuesta, el cumplimiento que el hombre da a estos mandatos culturales nucleares, puede ser llamado una clase de creación terciaria (*creatio tertia*).

Todas estas bendiciones, expresadas como mandamientos, son enunciadas en imágenes y conceptos familiares a los destinatarios originales de esta revelación, Israel, una nación compuesta mayormente de agricultores y pastores. Pero no son menos normativas al hablarnos a nosotros como gente científicamente condicionada del Siglo Veinte que vive en una sociedad industrial altamente secularizada. Esa clase de libro es la Biblia. Mientras las formas de nuestra respuesta a estos presupuestos creacionales, a estas tareas nucleares bíblicamente iluminadas, pueden y tienen que variar para adecuarse a los tiempos cambiantes, no obstante, en su significado general, como normas, siempre son mandatorias en su demanda sobre nosotros.

El carácter central de esta verdad es formulado por los padres de la Reforma en el Artículo XII de la Confesión Belga:

> Creemos que el Padre, por medio de su Palabra, esto es, por medio de su Hijo, ha creado el cielo y la tierra y todas las criaturas a partir de nada, cuando a él le pareció bien, dando a cada criatura su ser,

su modo, su forma, y diversos oficios para servir a su Creador; también creemos que aún las sustenta y gobierna por su providencia eterna y poder infinito para el servicio de la humanidad, a efectos de que el hombre pueda servir a su Dios.

I. 16. 3. Norma para el Matrimonio

La normatividad continuada del orden de la creación es reforzada por el testimonio bíblico global, referido a la cuestión de matrimonio y divorcio. Los indicadores bíblicos referidos a este asunto están en juicio contra el pensamiento moderno individualista que considera al matrimonio como un "contrato social" en el cual dos individuos libres y soberanos negocian un convenio matrimonial. Mediante este concepto contemporáneo el matrimonio es tratado como un medio ambiente secundario, creado artificialmente por dos partes que actúan en consentimiento, no como un estado dado con la creación, al que dos personas entran. Su estado depende de la voluntad de los integrantes. Otro concepto moderno ve al matrimonio como una etapa avanzada en la evolución cultural de la humanidad. Es el producto de muchos experimentos matrimoniales de largo alcance que provienen del pasado. El matrimonio bi-sexual monogámico, dice el argumento, se está volviendo cada vez más obsoleto. Los patrones tradicionales de compromisos que duran toda la vida, son reemplazados por nuevos, por relaciones más promiscuas. Y este proceso es considerado una etapa normal en nuestra evolución cultural.

En agudo contraste con estas falsas interpretaciones contemporáneas está la afirmación bíblica del matrimonio como una relación anclada con seguridad desde el principio en el orden de la creación. Esto es enérgicamente acentuado en el dramático encuentro de Jesús con los fariseos de su día, dispuestos a ponerlo a prueba (Mt. 19:3-9). La Palabra de Dios da lugar a "un certificado de divorcio," pero solo como una concesión a nuestra dureza de corazón, como una solución de segundo grado para las relaciones impías e insostenibles que hacen naufragar la vida matrimonial y familiar. En situaciones contrarias a las normas tenemos que recurrir a medidas también contrarias a las normas para evitar calamidades aun peores. Pero no declare lo anormal como normal. Después Jesús vuelve a su apelación definitiva: "En el principio no fue así." Originalmente y permanentemente el matrimonio tiene el propósito de ser un convenio exclusivamente bi-unitario entre esposo y esposa. Esta es la voluntad de Dios. El matrimonio es para bien y en forma duradera. Esta es la norma arraigada en el orden de la creación.

I. 16. 4 Fundamentos para la Vida Estatal

Tome otro caso concreto, el estado. El tema de un fundamento racional para la vida política sigue dividiendo a los cristianos. ¿Adónde vamos a ubicar el origen, la base, y la norma para el gobierno civil? A lo largo de los siglos la comunidad cristiana ha sido perseguida por tres puntos de vista divergentes. Estas tres posiciones están orientadas al drama en despliegue de la revelación bíblica. Cada uno hace su apelación a uno de los temas centrales en la línea de la historia bíblica de creación, caída, y redención. ¿Está la vida estatal arraigada en la creación? ¿O en la caída? ¿O en la redención? Veamos brevemente en orden revertido estas tres posiciones.

Un concepto, que en tiempos modernos ha ganado prominencia, pone los fundamentos de la vida estatal en la redención. La actividad política está arraigada en la cruz y la resurrección. La gracia redentora de Dios para el mundo es manifiesta en Jesucristo. Primordialmente está corporizada en la iglesia. Pero la justicia, paz y bondad de Dios, de los que la iglesia es testigo, modelo y agente primario, también tiene que encontrar su analogía en el estado. Cristocracia es la forma del gobierno de Dios en el mundo. La luz del mundo en Jesucristo, que resplandece plenamente en la iglesia, también tiene que ser reflejada en el estado. Lo que la luna es para el sol, el estado lo tiene que ser para la iglesia. En este concepto la vida del estado se hace depender de la vida de la iglesia, carente de legitimidad propia divinamente ordenada. La "naturaleza" es perdedora ante la "gracia." Escondida entre las sombras de esta teoría política hay una escuela teológica de pensamiento que retrotrae la redención a la creación. La cara luminosa y la cara sombría de la creación, es decir, adoración y política, son yuxtapuestas como contrapartes dialécticas entretejidas en la tela misma del orden del mundo. El servicio en el estado es relegado a una posición secundaria y reflexiva. Qué diferente el concepto de Calvino según el cual "la autoridad civil es un llamamiento, no solamente santo y legítimo ante Dios, sino el más sagrado y por lejos el más honorable de todos los llamados en toda la vida del hombre mortal" (*Instituciones*, IV, 20, 4).

Una segunda posición, presente desde hace mucho tiempo en la tradición cristiana occidental, y actualmente dominante en muchos círculos evangélicos, retrotrae los orígenes de la vida estatal a la caída. Según este concepto el gobierno civil fue introducido entre las consecuencias del pecado original como agencia divina para contrarrestar los efectos de la inhumanidad del hombre hacia el hombre. Así como la

iglesia es el fruto de la especial gracia salvadora de Dios, así el deber del estado de resolver disputas, regular el comercio, ejercer justicia, castigar a los criminales, y defender a la nación, es una operación de la gracia común de Dios. La iglesia vive por amor, el estado por poder. A la iglesia se le ha encomendado "la espada del Espíritu," al estado, la espada de la autoridad temporal. El gobierno es el medio providencial para restringir el mal en la sociedad. Por eso, según este concepto, la vida del estado, desde su comienzo mismo está bajo la nube oscura de la pecaminosidad. Le falta fundamento positivo. Dado este concepto pervasivamente negativo, los cristianos hacen bien en evitar cuánto puedan involucrarse en los asuntos políticos.

El tercer concepto refleja la línea básica del razonamiento que se ha seguido a lo largo de esta obra. Sostiene que el origen, base, y norma para la vida estatal están anclados en el orden de la creación. La tarea de gobernar, ejercida actualmente por el estado, es un aspecto divinamente ordenado del mandato cultural original del hombre. Este concepto pone el servicio político en una senda positiva. Disfruta de un estado creacionalmente legítimo, comparable al de la obra social, comercio, educación, arte, incluso del ministerio en la iglesia. Este concepto acentúa la realidad y relevancia permanente de una creación ordenadamente desarrollada. La caída en el pecado es, por cierto, muy real. Pero no resulta en la destrucción de ninguna estructura creacional dada en el origen. Y la redención no agrega nada a ellas. Por eso nuestra tarea política es tan antigua como las colinas y tan propia a la humanidad como confesar nuestra fe y cuidar de nuestros cuerpos. Por supuesto, debemos distinguir entre el estado como debía ser, y el estado como, con demasiada frecuencia, lo experimentamos hoy. Pero eso es igualmente cierto con todas las otras instituciones, incluyendo a la familia e iglesia. Porque las fuerzas disruptivas del pecado son activas en todas partes. Pero la gracia preservadora y redentora de Dios también es una realidad presente. De modo que la cuestión básica que encaramos es esta: ¿En qué medida responden las estructuras y funciones *de* nuestros gobiernos obedientemente a las estructuras y funciones divinamente normadas *para* nuestro gobierno? Una reflexión honesta arroja un resultado muy mezclado. La antítesis corta a través de todas las instituciones de la sociedad, incluyendo la vida estatal. El eco de esta verdad resuena una y otra vez en las páginas de ambos testamentos bíblicos. Tome, por ejemplo dos pasajes clásicos del Nuevo Testamento, Romanos 13 y Apocalipsis 13. El primero de ellos (estado como "ministro de Dios") presenta un cuadro normativo del gobierno, el estado en su mejor expresión, el estado tal como debía ser. El otro (gobierno como "la ramera babilónica") muestra un estado anti-normativo, el estado en su peor

expresión, el estado esclavizado a poderes demónicos, el estado como lo encontramos con frecuencia en los titulares matutinos. En sí el estado es recto y bueno, aunque, como toda la creación, puede ir de mal en peor. Y así ha ocurrido. Pero, nuevamente, como toda la creación, la vida estatal es redimible. La injusticia civil no es ni la primera ni la última palabra. La primera palabra de Dios para el mundo es un shalom político, y su palabra final es una "nueva tierra" donde la justicia mora sin rival.

I. 16.5. Marco para la Comunidad

El carácter de creación de Dios que tiene nuestra vida juntos, ordenada, en el mundo, establece el marco para una verdadera vida en comunidad. Después del pecado, el poder sustentador y sanador de la Palabra de Dios mantiene intacta la vida en sociedad para la posibilidad redentora de un "nuevo comienzo," tanto como una realidad presente como en forma de esperanza escatológica. Pero en todo ello el orden de la creación divinamente preservado sigue siendo el contexto permanente para el shalom compartido en comunidad. Quizá podamos pensar en el escenario del Génesis como el sitio original de construcción. Allí está Dios ocupado en construir una casa. Paso a paso el proyecto avanza hacia su final. Primero se ven las excavaciones, luego los fundamentos, los pisos, columnas, vigas, ventanas, puertas, entablado, ladrillos, y el techo. Después el Arquitecto y Constructor se convierte en Decorador de interiores, colocando los muebles y otro elementos decorativos, hasta que al final todo está listo, incluyendo las alfombras, cortinas, pintura de las paredes, incluso un piano y como un toque adicional las plantas y mascotas "según su especie." Recién entonces toma el Creador, ahora como propietario, a sus inquilinos, Adán y Eva, su familia, la comunidad humana, para que pasen el umbral, arrendándoles su propiedad para que sirvan como caseros y mayordomos. Así, imaginativamente, ordenó Dios su casa y la convirtió en nuestro hogar.

El hogar terrenal que Dios estableció tiene diversas habitaciones. Piénselo de esta manera: En su interior están las muchas habitaciones que corresponden a nuestras diversas tareas culturales, todas convenientemente ubicadas y fácilmente accesibles, arregladas para facilitar los patrones de un tráfico fluido. Cada habitación es atractivamente diseñada y bien equipada para la ejecución de nuestros diversos llamamientos en la vida. Hay un comedor para disfrutar el fruto del huerto, una sala de estar para entretenimientos sociales, una habitación familiar para tomar un café en breves pausas sabáticas y el compañerismo en momentos libres, una cocina y un taller para cumplir con nuestras tareas diarias, un lugar con las herramientas para labrar la tierra, una habitación

interior para la meditación y oración, y el dormitorio para dormir al final de un día deliciosamente ocupado. ¿Demasiado idílico? Tal vez. Pero, admitiendo lo imaginario, esto es en grandes rasgos como fue y como debía ser. ¡Si solamente pudiera volver a ser así! Ven, Señor Jesús; ven pronto, tal como lo has prometido.

Esta reconstrucción pintoresca del orden de la creación es impulsada mayormente por el comentario de Calvino sobre 1 Pedro 2:13-17, centrado en el imperativo pastoral: "Por causa del Señor someteos a toda institución humana." Así es como lo expresa Calvino:

> El verbo *ktizein* en griego, de donde proviene *ktisis*, significa formar o construir un edificio. Corresponde a la palabra "ordenanza" por la cual Pedro nos recuerda que Dios, el Hacedor del mundo, no ha dejado a la raza humana en un estado de confusión, de manera que vivamos como las bestias, sino que les ha dado, por así decirlo, un edificio bien formado y dividido en diversas habitaciones. Se lo llama una ordenanza humana, no porque haya sido inventada por el hombre, sino porque es un modo de vivir, bien arreglado y claramente ordenado, adecuado al hombre.

El relato del Génesis revela tanto la unidad coherente como la rica diversidad del orden de la creación. Este patrón de unidad diversificada y diversidad unificada colorea toda la historia. Como un drama en ejecución comienza con la informe masa de Génesis 1:2 y luego avanza por sucesivas etapas en el proceso de seis días de creciente diferenciación. El relato lleva inscripto el carácter de algo completo, pero también contiene limitaciones claramente delineadas. El Génesis distingue entre cielo y tierra, plantas y animales, masculino y femenino, labrar la tierra y ser madre. Como nos lo recuerda Abraham Kuyper en su folleto "De Verflauwing der Grenzen," tenemos que tener cuidado de no borrar las líneas limítrofes que Dios ha establecido en la creación. Así como la unicidad de la Palabra de Dios es revelada en un espectro de Palabras divinas, así del lado de la respuesta la vida de la comunidad humana también es llamada a exhibir unidad en la diversidad y diversidad en la unidad. Ni la uniformidad ni la fragmentación son normativas. Asignar carácter absoluto a la unidad conduce a una forma de monismo. Asignar carácter de absoluto a la diversidad conduce a tensiones internas y a la polarización. Un énfasis bíblicamente balanceado en la unidad y diversidad en su adecuada interrelación se refleja en el comentario de Calvino sobre Exodo 18:13-27, donde dice:

> Porque así como un rayo de sol no ilumina a todo el mundo, sino que

> todos combinan sus operaciones, por así decirlo, en uno; así Dios, para que pueda retener a los hombres mediante un lazo sagrado e indisoluble, en mutua sociedad y buena voluntad, une lo uno a lo otro dispensando variadamente sus dones, y no exaltando a ninguno fuera de la medida por toda su perfección.

Los contornos bien dispuestos del orden de la creación establecen el marco normativo para la comunidad humana. En Efesios 5:21-6:9 Pablo se dirige a varios aspectos relacionales de la vida humana dentro de la iglesia primitiva, esto es, a la red de relaciones entre esposos y esposas, padres e hijos, amos y siervos. Comentando sobre este pasaje Calvino vuelve a realzar la variada mutualidad que debe caracterizar la vida en obediencia.

> Ahora Pablo se dirige a las diversos grupos; porque aparte del lazo universal de sujeción, algunos están más estrechamente ligados entre sí, de acuerdo a sus respectivos llamamientos. La sociedad consiste de grupos, semejantes a yugos, en los que existe una obligación mutua para las diferentes partes.

Son estos básicos patrones creacionales, iluminados por la Escritura, que sustentan esa visión pluralista de la sociedad, los que han venido a ser asociados con el principio bi-facético de soberanía de esfera y universalidad de esfera. La primera intenta honrar la identidad e integridad de nuestras diversas relaciones en la vida según toman forma dentro de los diversos sectores de la sociedad. La segunda trata de captar la norma de globalidad integrada en la vida, es decir, partes coexistentes y proexistentes que le dan a las diversas zonas de la vida una dirección unificada, haciendo que la comunidad sea posible. Recurriendo fuertemente, como siempre, a cuadros imaginarios, Kuyper apela a la maquinaria del reloj para clarificar el cuadro. Cada engranaje en la maquinaria realiza su función propia y única. Pero tomado en conjunto estos engranajes entremezclados cooperan para producir un movimiento sincronizado. Kuyper lo expresa de esta manera:

> La vida humana con su frente material que es visible, y su fondo espiritual que es invisible, resulta que no es ni simple ni uniforme, sino que representa un organismo con infinitos componentes. Está constituido de tal manera que el individuo solamente puede existir dentro del grupo y solamente puede llegar a su expresión plena dentro de la comunidad. Llame a las partes de este gran instrumento engranajes, impulsados cada uno a girar en torno de su propio eje

> por su propio poder; o llámelas esferas, llena, cada una, de sus propio espíritu de vida que las mueve –no importa el concepto o la imagen– mientras usted reconozca que existe todo tipo de esfera en la vida, tantas como las huestes de estrellas en el firmamento, cuyos límites están trazados con líneas firmes, teniendo cada una su principio propio como punto focal. Así como hablamos usualmente del "mundo de moralidad," el "mundo de la ciencia," el "mundo comercial," "el mundo del arte," así podemos hablar más precisamente de "la esfera de moralidad," "la esfera de la vida en el hogar," "la esfera de la vida en sociedad," teniendo cada una su dominio propio. Y porque cada una tiene su dominio propio, dentro de los límites de ese dominio cada una tiene su propia soberanía. (*Soberanía de Esferas*, pgs. 13-14)

En su propia e inimitable forma Bavinck, el dogmatista maduro y aplomado del movimiento neo-calvinista, pinta el siguiente cuadro calaidoscópico del orden de la creación:

> Cada cosa fue creada con su propia naturaleza y está basada en ordenanzas designadas por Dios para ella. El sol, la luna, y las estrellas, tienen sus tareas propias y peculiares; las plantas, y los animales y el hombre tiene sus naturalezas propias y distintivas. Existe una rica diversidad. Pero en esta diversidad también hay una suprema unidad. La base de ambas está en Dios. Es El quien creó todas las cosas conforme a su sabiduría incomparable, quien las sustenta continuamente en sus distintas naturalezas, quien las guía y gobierna conforme a los potenciales y las leyes creadas en ellas, y conforme al bien supremo y a la meta deseada y emulada por todas las cosas al conformarse a su medida y a sus maneras. Aquí hay una unidad que no destruye sino mantiene la diversidad, y una diversidad que no desprecia la unidad sino que la despliega en su riqueza. En virtud de esta unidad el mundo puede ser llamado metafóricamente un organismo en el que todas las partes están relacionadas a todas las otras partes ejerciendo una mutua influencia una sobre la otra. Cielos y tierra, hombre y animales, alma y cuerpo, doctrina y vida, arte y ciencia, religión y moralidad, estado e iglesia, familia y sociedad, etc., son distintas pero no divididas. Existe todo tipo de conexiones entre ellas; un lazo orgánico, o si usted quiere, moral, las mantiene unidas. (*Dogmática Reformada*, Vol. II, pgs. 399-400)

Bavinck le da un énfasis adicional a la naturaleza normada y legislada

del orden de la creación en su significado para la vida comunal en estas palabras:

> La cosmovisión cristiana se opone con toda su fuerza a la autonomía y anarquía. Sostiene que el hombre no es autónomo, sino que siempre y en todas partes está ligado por leyes no inventadas por el hombre, sino establecidas por Dios como la regla para la vida. En la religión y en la moralidad, en la familia, sociedad, en el estado, en todas partes hay ideas, normas que están por encima del hombre. Entre ellas conforman una unidad y tienen su origen y continuidad en el Creador y Legislador del universo. Estas normas son los tesoros más preciosos confiados a la humanidad, la base para todas las instituciones de la sociedad. (*Cosmovisión Cristiana*, pg. 90)

Este desarrollo de una cosmovisión cristiana, basada en la doctrina bíblica del orden de la creación, no se detuvo con Kuyper y Bavinck. Los discernimientos teológicos de Kuyper y Bavinck, recurriendo a la tradición calvinista, despejaron el camino para la obra filosófica de Vollenhoven y Dooyeweerd. Semejante a la teología reformada, esta filosofía cristiana emerge de la reflexión disciplinada en el orden de la creación, entendido a la luz de la Escritura. Consecuentemente, también enfatiza, en forma concomitante la "diversidad temporal" y la "coherencia de significado" que es dada con la creación. Ese énfasis interrelacionado en la soberanía de esfera y la la universalidad de esferas está claramente expresada en los siguientes pasajes de Dooyeweerd:

> La totalidad del significado de todo nuestro cosmos temporal ha de ser hallado en Cristo, con respecto a su naturaleza humana, como la raíz de la raza humana renacida. En El, el corazón del que manan todos los temas de la vida, confiesa la soberanía de Dios, el Creador, sobre todo lo creado.... Nuestro mundo temporal, en su diversidad temporal y coherencia de significación, está ligado en el orden de la creación de Dios a la raíz religiosa de la humanidad. Separada de esta raíz religiosa carece de significado y con ello de realidad... .A la cuestión trascendental: ¿Cuál es la relación mutua entre los aspectos modales de la realidad? [nuestra filosofía] responde: soberanía de esferas, es decir: mutua irreductibilidad, pero en la coherencia cósmica global de los diferentes aspectos de significado, tal como ésta es regulada en el orden temporal de Dios respecto del mundo, en un orden cósmico de tiempo. (*Una Nueva Crítica del Pensamiento Teórico*, I,1,9, pgs. 99-101)

Muchos pensadores cristianos del Siglo Diecinueve y Veinte cayeron bajo el hechizo del historicismo moderno. Estas influencias los llevaron a interpretar este concepto pluralista de comunidad como el producto de desarrollos histórico-culturales. Entre ellos estaba Groen van Prinsterer. Las mismas ideas elaboradas más plenamente por pensadores neo-calvinistas tardíos fueron iniciadas por él. Sin embargo, él las fundamentó en los realineamientos momentáneos que estaban ocurriendo en la sociedad durante los primeros siglos de la era moderna. Kuyper, Bavinck, Dooyeweerd y otros, aunque construían sobre los fundamentos de Groen, profundizaron sus discernimientos en cuanto a la "independencia de esperas" (término de Groen) basando su concepto de comunidad en una apelación al orden de la creación. Sus discernimientos se han reflejado en muchos pensadores cristianos contemporáneos de círculos reformados. Entre ellos está Hendrikus Berkhof. En su sección sobre "El Mundo Como Creado" presenta los siguientes puntos:

> 1. El carácter creado de este mundo implica que el y todo lo que hay en él es estructuralmente bueno e importante. Nada es malo, nada es mera apariencia, nada es inferior. . . .
>
> 2. El haber sido creado no solamente significa que cada cosa es buena, sino también, y por ese motivo, que nada es absoluto. Nada es menos que una creación de Dios; pero tampoco más.
>
> 3. El carácter creado del mundo implica la unidad fundamental del mundo. Más fundamental que la diversidad de las naciones, razas y culturas, es su unidad. . . . Las consecuencias culturales de este discernimiento son de largo alcance y, ciertamente, son claras, en una era cuando un vigoroso deseo de unidad global es interferido por la formación de bloques de poder y por los contrastes entre razas y entre países ricos y pobres. Pero esta fe también significa tomar una posición firme contra el dualismo en el pensamiento occidental desde Descartes y Kant. . . .
>
> 4. El carácter de ser creado implica partes, pluralidad y variedad. Y esa variedad es real. Si el mundo tuviese su fundamento en sí mismo, las viariaciones, siendo solamente fenómenos superficiales, podrían ser reducidas a ese fundamento. Pero creación significa que todos los fenómenos son irreductibles, porque el mundo tiene su fundamento fuera de sí mismo en su Creador. Todas las cosas forman una unidad, pero dentro de esa unidad cada cosa también tiene su propio lugar y carácter: el espíritu no es "en realidad" materia, una planta no es un animal, y un animal no es una planta. La variedad es tan real como la unidad, y la unidad existe precisamente como el compuesto de diversas partes. La fe en la creación puede

soportar la tensión entre unidad y diversidad. Por momentos un elemento, por momentos el otro requiere un énfasis contra desviaciones en las ideas y prácticas humanas. En nuestros tiempos cada uno lo necesita en forma alternada, . . . [puesto que] un extenso malentendido con respecto a la idea popularizada de la evolución con frecuencia conduce a la cosmovisión que ha sido llamada "nada, sino": el hombre no es "nada, sino" un animal más alto, el pensar siendo "nada sino" un movimiento de las células cerebrales . . . .

5. La característica de ser creados por el Dios de santo amor, el que es fiel en medio de su cambiabilidad, significa que se puede depender del mundo. El mundo no es una casa embrujada o un cuento de hadas. Podemos depender de él. En él podemos orientarnos, podemos sentirnos seguros en él, podemos hacer planes para el futuro, tanto suyo como nuestro. Su habitabilidad depende de que es conocible, y el hecho de ser conocible caracteriza a un universo gobernado por una ley.

6. El hecho de ser creado por el Dios de santo amor, que es cambiante en su fidelidad y que obra hacia su meta conforme a caminos siempre nuevos, significa que nuestro mundo, del que se puede depender, al mismo tiempo está abierto a sorpresas y cambios. No es una casa embrujada, pero tampoco una fortaleza . . . [deja] espacio libre para el milagro. . . . Los milagros bíblicos solamente pueden ser reconocidos por fe. Sin embargo, eso no los hace subjetivos, porque lo que la fe reconoce es una realidad que precede a la fe.

7. El hecho de ser creación del Dios de la revelación también decide el propósito de la existencia. . . . Nos dice que el mundo fue hecho con propósito. No es el resultado casual de un proceso ciego, de acontecimientos evolucionarios accidentales. Esa creencia es un regreso a la pasiva resignación de las religiones naturales que consideran al caos como el secreto final del cosmos. . . . Poniendo todos estos sucesivos puntos de vista en un común denominador, podemos decir que el propósito del mundo es el Reino de Dios, como la realización plena de la existencia humana a través del compañerismo con Dios. (*Fe Cristiana*, pgs. 160-65)

I. 17. Sábado

La línea de fondo en la fe apostólica es "vida eterna" en la creación renovada. La línea superior es creación: "Dios el Padre, Todopoderoso, Hacedor del cielo y la tierra." Creación y recreación, estos dos momentos son como las tapas de un libro que mantienen unida a toda la historia. Si perdemos de vista esta confesión de Alfa-y-Omega, todo lo que hay en el medio se derrumba como un castillo de naipes. Porque en innumerables

cruces de camino a lo largo de la senda de salvación el Dios Redentor nos confronta como el Creador. Escuche las palabras del profeta:

¿No has sabido? ¿No has oído
que el Dios eterno es Jehová,
el cual creó los confines de la tierra?

Así dice Jehová, tu Redentor,
que te formó desde el vientre:
Yo Jehová, que lo hago todo,
que extiendo solo los cielos,
que extiendo la tierra por mí mismo–
¿Quién estaba conmigo?
(Is. 40:28; 44:24)

La creación sigue siendo el fundamento inamovible que subyace a toda la revelación consecutiva, junto con toda la vida de fe, confesión y teología de la iglesia. Le otorga significado y sentido concreto a toda otra afirmación a cerca de Dios, el mundo, la humanidad y la historia. Literalmente, todas las cosas dependen completamente de la obra creadora de Dios. Sin ella el evangelio de la reconciliación se evapora en etéreas pláticas. Porque la creación hace que la redención sea viable, inexplicablemente importante, además establece el marco para su realización. La obra de la redención está acoplada al orden de la creación.

Por eso, la idea bíblica de la creación no está limitada a esa serie de actos creadores de Dios, hechos de una vez para siempre en el principio. También tiene una relevancia actual así como tiene una realidad pasada. Se extiende para cubrir y abrazar la continua relación contractual con el cosmos de su hechura. El punto de transición desde la obra creadora de Dios en su forma original hacia su infinito cuidado creacional está ubicado en el séptimo día de la narración del Génesis. El Creador designa a este día de clímax como el sábado. Leemos que:

> . . . acabó Dios en el día séptimo la obra que hizo; y reposó el día séptimo de toda la obra que hizo. Y bendijo Dios al día séptimo, y lo santificó, porque en él reposó de toda la obra que había hecho en la creación. (Gén. 2:2-3)

Los seis días de trabajo fueron redondeados con un descanso sabático. No es que Dios haya abandonado por estar meramente exhausto. Su misión creativa estaba terminada. Allí estaba como un producto terminado, un glorioso teatro cosmonómico. El mundo era todo lo que tenía que ser. Entonces amaneció un día para guardar reposo. Ha-

biéndose inclinado durante días para poner los toques finales en su obra maestra, ahora Dios se reclina hacia atrás, por así decirlo, para mirar su obra y alegrarse en ella con un profundo sentido de satisfacción divina. Este sábado inicial marca el primero en otra serie consecutiva de nuevos comienzos por parte de Dios. No es que Dios, ahora sin empleo, se retira como un propietario ausente a su retiro celestial para dejar que sus criaturas se defiendan solas. Ni tampoco, a modo deísta, el gran Relojero, habiendo armado, puesto en hora y dado cuerda su cronómetro, ahora lo deja que siga su curso por su propio impulso interno. Sábado no es ocio, sino que introduce una nueva fase en la actividad divina. Dios nunca se retira de su mundo. Ni desatiende su cuidado supervisor. El cosmos depende totalmente del poder sustentador de la Palabra de Dios, no solamente en sus orígenes, sino también en su continuidad. En el contexto de una supuesta violación al sábado, Jesús declaró: "Mi Padre hasta ahora trabaja, y yo trabajo" (Jn. 5:17).

El sábado original está como una ordenanza de la creación con un significado permanente. Mediante el ejemplo divino establece un saludable ritmo de trabajo y descanso para la vida del pueblo de Dios en su mundo (Ex. 20:8-11). ¡Cuidado los adictos al trabajo! Puesto que por designio Dios deja abundante espacio para el relajamiento, reflexión y tiempo libre. Pero el trabajo también está allí como una bendición. También en este sentido el gran Labrador señala el camino. Su sábado forma un puente desde los originales seis días de la historia creadora hacia la historia creada que aun gobierna la marcha del tiempo. De esa manera el sábado cierra la puerta de *creatio prima* (creación a partir de nada) y de *creatio secunda* (los seis días que duró la finalización de la obra de Dios). Cerrando esas puertas abre ampliamente la puerta a la *creatio tertia* (una forma terciaria de actividad creativa, es decir, nuestro mandato de servir como colaboradores de Dios en el desarrollo cultural de los potenciales de la creación).

La idea bíblica de un sábado como ordenanza de la creación suena desesperadamente anticuada a muchos oídos modernos. No ocurrió así con pensadores cristianos de generaciones anteriores. Con frecuencia fueron culpables del error opuesto, sobrecargando el llamado a guardar el sábado. Elaboradas teologías sabáticas fueron desarrolladas que impusieron a la comunidad cristiana un estilo de vida similar al de un campo de concentración. Nuestros tiempos se están deslizando hacia una reacción opuesta, libertina. Sin embargo, es probable que hay algo más en juego que meramente guardar el sábado. La realidad misma de un orden de creación en cual está arraigado el sábado es cuestionado. Tales reinterpretaciones generales del relato de Génesis conducen a un repudio de carácter contractual de la relación original con la creación como

también la presencia del reino en la historia del mundo desde el principio. Lo que queda entonces es una relación indefinible entre Dios y el cosmos. Semejante empobrecimiento, si se lo admite, necesariamente cobrará pesados impuestos a los ministerios de predicación y enseñanza de la iglesia, a la vida de fe de la comunidad cristiana, sin mencionar siquiera a la dogmática reformada.

Al abarcar al sábado como un aspecto del orden de la creación en su permanente normatividad, es posible desarrollar los contornos rudimentarios de una "teología del sábado." La Escritura lo llama un día "santo." Esto sugiere la idea de santidad, es decir, adoración que abre la puerta para dedicar y santificar toda la vida al propósito designado por Dios. El Génesis traza con claridad un cuadro de todas las obras creadoras de Dios como teleológicamente dirigidas. Ese telos (fin, meta, objetivo) es alcanzado en el sábado, es decir, en la "santificación" de nuestra vida juntos en el mundo de Dios asignándola a su "meta principal," es decir, "a glorificar a Dios y disfrutar de él para siempre" (Confesión de Westminster). Consecuentemente el sábado es más que un solo día, pasajero, ubicado en las cercanías del comienzo de la historia. También es, y en forma más duradera, la señal y sello y el símbolo de un estilo de vida sabática. El sábado levanta la cortina hacia ese estilo divinamente ordenado al que todos los hombres son llamados, es decir, a una "santa mundanalidad."

A la pregunta, "¿Por qué creó Dios al mundo y al hombre?" una manera de llegar a una respuesta bíblica es diciendo: "Para guardar el sábado," es decir, para celebrar nuestra participación en el mundo con un espíritu sabático. Tal "teología del sábado" poco tiene que ver con las pesadas sanciones del sabatismo puritano, concentrado exclusivamente en el domingo. Tiene tanto que ver con un estilo de vida como con un día de la semana. Tal perspectiva sabática es reflejada en las palabras del Catecismo de Heidelberg, El Día del Señor, 38. ¿Cuál es el requerimiento del cuarto mandamiento? Es este: " . . . que todos los días de mi vida repose de mis malas obras, permita que el Señor obre en mí por su Santo Espíritu, y así comience el Sábado eterno en esta vida." Vemos de esta manera que el Sábado, anclado en la creación, también abre una visión escatológica (Is. 65:13-14; Heb. 4:8-10). Guardar el sábado significa unirnos a Dios nuestro Creador en una participación reposada y gozosa en las maravillas de su mundo. Significa disfrutar la santidad, es decir, santidad entendida como un compañerismo contractual y obediencia dirigida a la gloria de Dios. Aun las ollas y sarténes en la cocina y los cencerros de nuestras bestias de carga deben ser inscriptas en la confesión "Santo para el Señor."

Herbert Richardson lo ha expresado de esta manera, "El estableci-

miento del Sábado, por parte de Dios, revela su propósito último para su creación, es decir, la santificación de todas las cosas." Para ser fieles al lineamiento de la historia bíblica, el mandamiento del sábado como está registrado en Exodo 20, cuyas raíces están en la creación, toma prioridad revelacional sobre su paralelo en Deuteronomio 5, que lo basa en la liberación de Israel de Egipto. Porque, como Richardson prosigue diciendo:

> ¡Conforme al cánon de la Escritura, la interpretación de la creación se afirma que es teológicamente anterior a la interpretación de la redención! Por eso, ello significa que el mandamiento del sábado siempre es mandatoria para todos los hombres, ¡lo obedezcan o no! El sábado no es establecido por vez primera en la redención de Israel respecto de Egipto, sino que es re-establecido; la ley moral no es publicada por vez primera en Sinaí, sino que allí es publicada de nuevo. Por lo tanto . . . la ley del sábado está fundamentada en el orden de la creación misma y pertenece a todas las criaturas. . . . (*Hacia una Teología Americana*, pgs. 112-115)

Por lo tanto, en las narraciones del Génesis, se le asigna al hombre un estado penúltimo. Lo último pertenece a Dios quien declara un sábado. La historia de la creación termina con un reposo divino, como un paradigma para nuestro reposo. En la creación la primera y última palabra pertenecen a Dios que guarda el sábado, quien, anticipando el despliegue de la obra de sus manos, se gloría y deleita en ella –y nos llama a que hagamos lo mismo.

Capítulo II

Antropología

II. 1. Ubicación Ventajosa

Ahora nos volvemos al acto de apertura de la historia humana. En este punto también, iniciamos nuestro curso mediante la historia bíblica de la creación, caída, y redención, camino a la consumación. Originalmente ocupábamos esa elevada posición conocida como "el estado de integridad." Este punto de partida teológico está como una señal característica de la fe histórica cristiana. Es auténticamente católica en el más pleno de los sentidos de la palabra. Su catolicidad es honrada en los credos reformados, y entre ellos en la Confesión Belga, Artículo XIV, que la establece en estas palabras: "Creemos que Dios creó al hombre del polvo de la tierra, y que lo hizo y lo formó según su propia imagen y semejanza, bueno, justo, y santo, capacitado para querer agradar en todas las cosas a la voluntad de Dios."

Así también con el Catecismo de Heidelberg, que, después de reconocer que ahora somos "dados por naturaleza a odiar a Dios y a [nuestro] semejante," prosigue con el Día del Señor III para formular esta pregunta: "¿Entonces creó Dios al hombre tan malvado y perverso?" Su respuesta es inequívoca: "De ninguna manera; Dios creó al hombre bueno, y según su propia imagen, es decir, en verdadera justicia y santidad, para que pueda conocer correctamente a Dios su Creador, amarlo de corazón, y vivir con él en eterna bendición para alabarlo y glorificarlo."

Entonces, para ser bíblica y confesionalmente fieles, un concepto reformado del hombre tiene que comenzar donde comienza la Biblia. La humanidad fue investida de una existencia originalmente recta, anterior y aparte de nuestra caída en el pecado y aparte de la gracia redentora de Dios. Es importante dedicar una buena mirada, prolongada, severa, a nosotros mismos como criaturas, si vamos a apreciar nuestro estado como pecadores y santos. Porque nuestro carácter de criaturas es una realidad permanente. Nunca fuimos, ni podremos ser, otra cosa de la que somos, es decir, criaturas que coronan la hechura de Dios. Somos "esencialmente" criaturas. El carácter caído y la renovación son aspectos

"accidentales" de nuestro ser. Ellos representan el extravío y el reencauzamiento de nuestro estado de criaturas. Para ser adecuadamente impresionados por esta verdad tenemos que comenzar donde comienza la Biblia: "en el principio. . . . dijo Dios, 'Hagamos al hombre a nuestra imagen' " (Gén. 1:1, 26).

Esta convicción profundamente religiosa, el concepto virtualmente unánime de todo el cristianismo a lo largo de dos milenios, ahora es sacudido. Bajo el impacto de los sistemas de pensamiento existencialistas, monistas y de proceso se está produciendo una revisión fundamental en las principales teologías de nuestro día. Otto Weber, recurriendo a la tradición barthiana formula el caso en la siguiente forma dialéctica:

> No existe una antropología teológica que pudiera comenzar con otra tesis, sino que el hombre es una criatura. . . . [Sin embargo] una sucesión temporal de estos dos estados [de integridad y caída] está cerrada. Porque Dios también es el Creador del hombre caído. (*Fundamentos de Dogmática*, Vol. I, pgs. 550,553).

Ha aparecido una "nueva hermenéutica" que ya no lee la historia bíblica en orden secuencial. La pecaminosidad es considerada, en cambio, como un factor dialéctico dado con el primer aliento de vida del hombre. Desde el principio mismo nuestro mundo de experiencia está ligado a una clase de normalidad anormal. Estamos involucrados en una lucha incesante, cargada de tensión para lograr los buenos propósitos de la creación venciendo las poderosas ataduras del pecado que la estrangulan. La justicia es una potencialidad de la creación. No es un presupuesto sino una meta. Se aplica al último Adán pero no al primero. No es el punto de partida de la historia sino su punto final. La vida con Dios es el destino del hombre, una esperanza escatológica, únicamente realizable en Cristo. Estas corrientes de la actualidad en las principales teologías contemporáneas están reflejadas en el siguiente extracto intensamente dialéctico de Hendrikus Berkhof:

> En el estudio de la fe, el hombre como criatura y el hombre como pecador normalmente son tratados en dos capítulos separados. Esto tiene que ver con la manera en que durante siglos Génesis 2 y 3 fueron separados uno del otro. Génesis 2 fue leído como conteniendo información sobre un período más breve o más largo de perfección y dicha humana en el Paraíso; la caída en el pecado de Génesis 3 perturbó rudamente esta situación idílica, produciendo un cambio radical en el hombre y su medio ambiente. Pero ni el propósito de las narraciones Yahwistas del origen del hombre y del

> mundo, ni nuestro conocimiento de la historia primitiva nos dan base para asumir dos fases sucesivas de esta clase en la historia de la humanidad. Concretamente no conocemos a otro hombre que aquel que es un pecador. Por eso [nuestro estudio del hombre como criatura] no se refiere a una condición pasada de la humanidad, sino describe la estructura que Dios como creador le ha dado al hombre. . . . Lo *humanum* como potencialidad demanda actualización. Y nosotros no conocemos a otro hombre que aquel que misteriosamente va en contra del propósito de su existencia. . . . Con ello decimos que el pecado no fue simplemente un detestable paso en falso de nuestros padres más remotos, sino que está profundamente arraigado en la estructura creada de ese ser imprudente llamado hombre. . . . [Sin embargo] la creación y el pecado no son coincidentes. Entre ellos está el salto de la libertad (mal usada). El pecado no es un incidente, por eso es discutido en el mismo capítulo que el hombre. El pecado no es un hecho dado con la creación, por eso es discutido separadamente después del hombre. . . . El autor (de Génesis) quiere decir dos cosas: el pecado es tan antiguo como la humanidad, y sin embargo, no es parte inherente de la creación. . . . (*Fe Cristiana*, pgs. 188-189)

Hendrikus Berkhof nos ofrece aquí un modelo dialécticamente mezclado del hombre. Nuestra realidad presente, *simul justus et peccator,* es retroproyectado hacia el orden original de la creación. De esa manera la antropología es basada no solo noéticamente, sino también ónticamente, en la cristología, resultando en una reversión del "correcto orden de enseñanza" de Calvino, es decir, que la integridad ónticamente creacional adquiere prioridad sobre las realidades de pecado y gracia. "El pecado no es nuestra naturaleza, sino su enajenamiento" (*Instituciones*, II,1,10). Consecuentemente Calvino habla de la "corrupción 'natural' de la 'naturaleza' creada por Dios" (*Instituciones*, I,1,11). Por lo tanto es erróneo decir, "errar es humano." El error no es intrínseco a la humanidad, sino que pertenece a la humanidad pecadora. La humanidad no siempre estuvo manchada, y un día volverá a ser sin mancha. Precisamente porque no somos original e inherentemente corruptos, somos redimibles.

No obstante, Berkouwer está acertado al sostener que no podemos tratar con la humanidad pre-caída en forma remota y abstracta. Nuestro estado original de integridad no es meramente "un recuerdo de algo que fue una vez, pero que ahora se ha perdido," una realidad que "ahora vive solamente en la memoria." Nuestro ser primordialmente creado aun define quienes somos. El pecado todavía puede distorcionar nuestra hu-

manidad, y lo hace y lo hará, pero no la puede destruir. Implícito en este concepto está el reconocimiento de una distinción acertada entre quienes somos estructuralmente y direccionalmente en virtud de la creación, y quienes somos ahora como pecadores extraviados. Por eso Berkouwer tiene razón al plantear "la pregunta sobre la relación entre *homo creatus* y *homo peccator*, el hombre antes y después de la caída." ¿Puede aplicarse todavía la idea de la imagen de Dios a la humanidad aun después de la caída, pregunta Berkouwer, o puede ella ser usada "significativamente solamente en relación al hombre como fue creado originalmente, y al hombre después de la restuaración de la imagen original por medio de la gracia?" (*El Hombre: la Imagen de Dios*, pg. 37). Estas preguntas implican claramente una distinción entre un concepto pre y postlapsiano del hombre. Una vez más los motivos de creación, caída y redención se destacan grandemente como consideraciones normativas en la formación de una doctrina bíblica reformada del hombre.

II. 2. ¿Antropocentrismo o Teocentrismo?

¿Cómo vamos a desarrollar nuestra dogmática? ¿Desde un punto de vista centrado en el hombre, o desde un punto de vista centrado en Dios? Este antiguo problema de Dios/hombre nos retrotrae a la pregunta: ¿Cómo se relacionan el conocimiento de Dios y el auto-conocimiento? ¿Acaso son contradictorios? ¿O complementarios? ¿Se relacionan Dios y el hombre como competidores o cooperadores? Repasando brevemente la historia de este problema, cargado de tensión, podemos identificar por lo menos tres etapas en su desarrollo. Hasta el siglo dieciocho prevalecía un consenso general. La realidad de un conocimiento de Dios evocaba una afirmación prácticamente inobjetada. Las inseguridades que pudieron haber perseguido a los anteriores pensadores cristianos, no estaban dirigidas hacia Dios, sino hacia el hombre. Sin embargo, la modernidad produjo una reversión radical. Hablaba confiadamente de los potenciales casi ilimitados de la ciencia moderna para expandir el conocimiento del hombre acerca de sí mismo y de su mundo. Armado con este espejismo utópico y con un optimismo cultural desbordante, casi irrestricto en cuanto al destino humano, la antigua y sentida necesidad de una presencia divina en la vida se evaporó paulatinamente en vista de una cosmovisión secular-humanista de rápido crecimiento. ¡El hombre: con toda seguridad, sí! ¡Dios: tal vez! ¡Difícilmente! ¡Incluso, tal vez no! Pero una vez declarada la "muerte" de Dios, el "polvo de la muerte" (Os Guinness) rápidamente se asienta sobre la humanidad. Esto entonces conduce al actual predicamento: Los signos de interrogación no sólo se

aplican a la realidad y posibilidad del conocimiento de Dios, sino también del hombre. Esta crisis de identidad es un problema muy moderno. Los intereses antropocéntricos de la era post-Esclarecimiento, en lugar de crear claridad, solamente han añadido a la confusión del hombre con respecto a sí mismo. ¿Es el hombre la respuesta a los problemas del mundo? ¿O acaso es él mismo el problema? ¿Es la vida una peregrinación significativa o un teatro de lo absurdo? El agnosticismo y pesimismo de este siglo están en agudo contraste con la seguridad y el optimismo del pasado reciente. Por supuesto, ni lo uno ni lo otro ofrecen una imagen normativa del hombre. Porque ambos asumen que el hombre es capaz de definirse a sí mismo.

¿Cómo vamos a enfocar entonces el asunto del conocimiento propio, nuestra identidad e integridad como seres humanos, en lo personal, en lo comunal y en lo cósmico? ¿Y cómo vamos a hacerlo de modo que respete la metodología de una dogmática bíblicamente reformada? ¿Debemos adoptar una teología "desde abajo" o una teología "desde arriba"? ¿O será esto tal vez una formulación equivocada del problema?

Calvino despedaza este falso dilema en las líneas iniciales de las Instituciones donde dice que "prácticamente toda la sabiduría que poseemos, es decir, sabiduría auténtica y sana, consiste de dos partes: el conocimiento de Dios y de nosotros mismos" (I,1,1). El pie de página correspondiente a ese pasaje agrega el siguiente comentario:

> Esta afirmación, tres veces revisada, está al comienzo de cada edición de las Instituciones. La versión francesa de 1560 expresa aun más vigorosamente la asociación de los dos aspectos de sano conocimiento: "En conocer a Dios, cada uno de nosotros también se conoce a sí mismo." Estas palabras decisivas establecen el límite a la teología de Calvino y condicionan toda afirmación subsecuente. (John T. McNeill, ed., *Instituciones*, I,1,1, pie de página 1, pg. 36)

Calvino se rehusa a dejarse encerrar en el estéril dilema de una teología antropocéntrica versus teocéntrica. Ataca vigorosamente a los pensadores escolásticos que comienzan sus teologías preguntando ¿Quién es Dios "en sí mismo"? Sin duda habría sido igualmente crítico de humanistas posteriores que formulan la pregunta al revés, ¿Quién es el hombre "en sí mismo"? De esa manera Calvino rechaza tanto el conocimiento auto-contenido de Dios como el conocimiento auto-contenido de nosotros mismos. Dirigidos hacia el conocimiento propio, tales vanos esfuerzos conducen al "orgullo" y no a la "humildad." Dirigidos hacia el conocimiento de Dios, esas especulaciones, conducen, en las palabras de Pascal, al "Dios de los filósofos," pero no al "Dios de Abraham, Isaac,

y Jacob."

Calvino ve a estos dos aspectos del verdadero conocimiento como inextrincablemente entrelazados. La idea de "conocimiento" es, a grandes rasgos, equivalente al de "revelación." Según las palabras del editor de *Las Instituciones*, "La palabra 'conocimiento' en el título, escogida en lugar de 'ser' o 'esencia' enfatiza la centralidad de la revelación tanto en la estructura como en el contenido de la teología de Calvino" (pg. 35). Consecuentemente, el lazo que une a nuestro conocimiento de Dios al conocimiento propio en una serie de encuentros religiosos, inseparablemente interrelacionados, contractualmente compactos, ininterrumpidos, entre el Dios que se revela y una humanidad que responde, es la Palabra de Dios mediadora en la creación como en las Escrituras (*Instituciones*, I,1-10, especialmente 6). Este doble conocimiento es como las dos caras de una misma moneda. Siempre es relacional: Dios que sale a nuestro encuentro (*ad extra*) en su Palabra para encontrarnos donde estamos, y nosotros siendo atraídos irresistiblemente a una confrontación viva con él.

Este doble conocimiento puede ser asemejado a una calle de doble mano. El tráfico fluye en ambas direcciones, pero con una diferencia. Visto desde el lado de Dios, el flujo del tráfico se puede describir mediante el concepto "comparación." Solamente comparándonos, a nosotros mismos con Dios, podemos llegar a conocer verdaderamente quienes somos. En las palabras de Calvino: "Es cierto que el hombre nunca logra un conocimiento claro de sí mismo a menos que primero haya mirado al rostro de Dios, y después de contemplarlo a él descienda para escudriñarse a sí mismo" (*Instituciones* I,1,2). Visto desde nuestra perspectiva, este movimiento se puede describir como "estímulo." El auténtico conocimiento propio nos estimula al conocimiento de Dios. Nuevamente, Calvino lo expresa así: "El conocimiento de nosotros mismos no solamente nos impulsa a buscar a Dios, sino que también, por así decirlo, nos lleva de la mano para encontrarlo" (*Instituciones* I,1,1). De esta manera, toda afirmación teológica tiene un correlato antropológico, y toda afirmación antropológica tiene un correlato teológico. Sin embargo, esta correlación realmente no es una co-relación, puesto que siempre es calificada por la inerradicable distinción de Creador/criatura. No obstante, Dios puentea revelacionalmente su carácter de "distinto" por el poder mediador, contactante, causante de fe, de su Palabra. Por eso, toda teología conlleva una antropología. Ya sea en forma explícita o implícita.

Por eso, en cuanto al problema Dios/hombre, Calvino desafía los intentos que tratan de sujetarlo a los cuernos del dilema uno-u-otro. La teología reformada sigue en sus pasos. Ella también resiste el falso dilema de teocentrismo o antropocentrismo, como si se tratara de una elec-

ción mutuamente excluyente. Dentro de las estructuras de la creación, tal como son iluminadas por la Escritura, el verdadero conocimiento propio nunca es autónomo (normado por sí mismo) sino siempre heteronomo (normado por otro), y por ese hecho teonomo (divinamente normado). El verdadero conocimiento de Dios, basado en la idea de Calvino del *duplex cognitio Dei* (el "doble conocimiento de Dios" es decir, como Creador y como Redentor) es, en consecuencia, siempre *pro nobis* ("para nosotros"). Por eso la pregunta no es, "¿Quién es Dios en sí mismo, en su ser interior (*ad intra*)?", sino más bien, "¿Quién es Dios por nosotros (*ad extra*)?" La revelación siempre es referencial. Siempre nos habla como a criaturas que responden. Sin embargo, esta simultaneidad en la relación revelación/respuesta entre Dios y el hombre es no-dialéctica. Se la describe mejor como dialogal, es decir, como un diálogo continuo entre Dios el revelador, y el hombre, el que responde; esta descripción es simultáneamente teocéntrica y antropocéntrica en el sentido de respetar el carácter de profunda diferencia religiosa de las dos partes en esta relación contractual. El moderno dilema Dios/hombre es una forma equívoca de formular el caso. Aceptarlo conduce, o bien a un concepto del hombre sin Dios, o bien en un concepto de Dios no-humano. Además nuestra relación con Dios no es una capa de gracia agregada sobrenaturalmente a nuestra realidad natural, en cambio, es intrínseca a nuestra propia manera de ser humanos, seamos o no conscientes de ello.

Esta idea de una plena relacionalidad crea la posibilidad de una cosmovisión Cristocéntrica con este énfasis concomitante, concurrente, en Dios y el hombre como mantenidos en unión en una sociedad contractual. Porque Cristo es la Palabra mediante la cual esta *relatio* entre estos dos *relata* (Dios y hombre) fue primeramente establecida y luego restaurada. Tanto creacionalmente como redentoramente, él es el Mediador entre el Creador y sus criaturas.

Estas perspectivas, que se pueden retrotraer hasta Calvino, y más plenamente desarrolladas en la tradición calvinista, representan un avance marcado respecto del pensamiento del teólogo antiguo favorito de Calvino, Agustín. En sus *Soliloquios* (I,7) el Obispo de Hippona formula la relación Dios/hombre en los siguientes términos truncados: "Dios y el alma, eso es lo que quiero conocer. ¿Nada más? Nada más, sea lo que fuere." Además de asumir una teología bi-factor, aquí el mensaje cristiano es forzado a entrar al molde del pensamiento neo-platónico. El alma es considerada como el "verdadero" hombre. La existencia corporal es eclipsada, dejándonos con una antropología docética. La vida humana es "espiritualizada."

Con frecuencia también se dejan objeciones similares a los pies del

credo, más atractivo y ecuménicamente más duradero, de la era de la Reforma, esto es el Catecismo de Heidelberg. ¿Acaso su pedagogía no es básicamente antropocéntrica a expensas de ese énfasis teocéntrico característico de la tradición reformada? Después de todo, el énfasis de Heidelberg nunca se cansa de presionar sus demandas en una forma muy personalizada: "¿Qué debo saber *yo*?" "¿Cuál es *tu* único consuelo?" "¿Qué provecho tiene para *ti*?" Es obvio, el texto de Heidelberg no deja espacio para un conocimiento propio, religiosamente separado. La revelación siempre demanda una respuesta decisiva a la pregunta: ¿Quién soy yo personalmente? Y ¿Quiénes somos nosotros, comunalmente? La Palabra de Dios nunca viene como un aditivo a la auto-conciencia natural. Ella nos confronta con una definición radical y global acerca de quiénes somos, primordialmente delante de Dios, y, a la luz de esta relación primordial, de quiénes somos en compañía de nuestros semejantes en toda la órbita del contexto de la creación.

Repetida y vigorosamente el catecismo subraya, en su singular manera, este conjunto de verdades. Pero al hacer esto, ¿no está inclinando la balanza, como muchas veces se ha objetado, hacia un acento monofacético de intereses centrados en el hombre, a expensas del mensaje centrado en Dios y Cristo que es el corazón mismo del evangelio? Esta no es una conclusión auto-evidente. La objeción del desequilibrio antropológico solamente es defensible si el llamado de Heidelberg a la *sola fide* por parte del hombre es puesta en contraposición a su proclamación de la *sola gratia*. Reflejando las Escrituras, el Catecismo reafirma la Palabra del Dios personal dirigida a todos los creyentes de manera altamente personal. Mediante el formato de preguntas y respuestas, aplica la verdad teo y cristocéntrica del evangelio a la vida de la fe cristiana y lo hace con maestría pedagógica por medio de su acento incisivamente antropocéntrico. De esa manera expone un feliz equilibrio entre revelación como norma y nuestra respuesta normada. Hendrikus Berkhof lo expresa de esta manera:

> El punto de partida del discipulado cristiano no es un Dios abstracto, una verdad objetivista. Pero este punto de partida tampoco debe ser buscado en un hombre abstracto, en una religión subjetivista, o en un concepto presupuesto de la existencia. El punto de partida es la unión del Dios real con un hombre real en un encuentro que es real y relevante porque es el encuentro entre personas disímiles. Mi consuelo es que pertenezco a mi fiel Salvador, Jesucristo. (*Ensayos Sobre el Catecismo de Heidelberg*, pg. 94).

Ser humano es ser una criatura, y ser una criatura es ser un siervo

del propio Hacedor. Dentro de estos contornos creacionalmente establecidos de nuestra existencia humana, el conocimientos de Dios y de nosotros mismos van de la mano. No se puede tener uno sino tener el otro. Centrarse en uno no excluye, al contrario, más bien incluye al otro. En su estudio *El conocimiento de Dios en la Teología de Calvino*, Edward Dowey elabora este tema de relacionalidad conforme a las siguientes líneas. Primero, existe el "carácter acomodado de todo conocimiento de Dios." En la palabras de Calvino "Dios se acomoda (*attemperat*) a nuestra capacidad al dirigirse a nosotros" (*Instituciones*, I,13,1). Según explica Dowey esto implica un acomodamiento doble: primero Dios trata con nuestro limitado entendimiento como criaturas, y luego con nuestra humanidad pecaminosa. Seguidamente Dowey discute "el carácter correlativo del conocimiento de Dios y el hombre." Porque:

> Dios nunca es una abstracción para ser relacionada a una humanidad concebida abstractamente, sino que el Dios del hombre, cuyo rostro está dirigido "hacia nosotros" y cuya persona y voluntad son conocidos. Y, correspondientemente, el hombre siempre es descrito en términos de su relación con este Dios conocido: como creado por Dios, separado de Dios, o redimido por Dios.

También está "el carácter existencial de todo nuestro conocimiento de Dios." Con esto Dowey quiere decir "conocimiento que determina la existencia de quien conoce." Esto lo describe como "un conocimiento práctico, involucrando a toda la personalidad humana, requiriendo todas las energías de la conciencia y el corazón, poniendo en movimiento todas las facultades espirituales" pgs. 3-40).

Conforme a ello no hay conflicto, contradicción, ni tensión dialéctica, sino más bien una relación dialogal entre el conocimiento de Dios y de nosotros mismos. Dowey apoya esta tesis ubicándose del lado Dios. Thomas Torrance, por el otro lado, hace lo propio ubicándose del lado del hombre. Sin embargo, ambos tienden a leer a Calvino a través de los lentes barthianos del siglo veinte. Pero tanto en Torrance como en Dowey nuestra principal tesis referida a la simultaneidad y relacionalidad entre conocer a Dios y conocernos a nosotros mismos permanece incólumne. Note la siguiente declaración de Torrance:

> Este es el hecho básico acerca de todo verdadero conocimiento de Dios: es, esencialmente, un reconocimiento, no una imaginación. El pecado de los hombres es querer intentar fundamentar su conocimiento de Dios sobre el ejercicio de su propia imaginación, sobre analogías que la mente humana misma puede manipular, y de esa

> manera medir a Dios por su propia capacidad, pero todo esto, dice Calvino, solamente conduce a un Dios fingido y nuevo. Por otro lado, reconocimiento es el acto de conocer, acto en el que los hombres rinden sus mentes al impacto de la Verdad divina, sometiéndose a la actividad acomodadora de la Palabra. En vez de introducir a Dios a las dimensiones de sus propias mentes, ellos admiten que "existe cierta medida dentro de la cual deberían mantenerse los hombres, puesto que es Dios quien aplica a nuestra capacidad lo que él testifica de sí mismo." "Por eso, no nos corresponde atribuir nada a Dios, sino que le corresponde a él, expresarse, y nosotros solamente tenemos que recibir lo que él nos revela, y ajustarnos a ello." (*La Doctrina de Calvino sobre el Hombre,* pgs. 148-149)

Concluimos entonces, que construir un teocentrismo y antropocentrismo, como polaridades dialécticas es levantar una antítesis falsa.

II. 3. "¿Qué Es El Hombre. . . ?"

Esta pregunta provocativa (Sal. 8:4) está en el mero centro de toda reflexión antroplógica bíblicamente dirigida. Con estas palabras el salmista no nos deja con una pregunta abierta, sino con una exclamación de asombro. Está sobrecogido por la grandeza de la majestuosa obra de las manos de Dios, brillantemente exhibida a través de la vasta expansión del universo. ¡¿Oh Dios, entonces, comparativamente dónde estamos nosotros, endebles seres humanos, para que nos prestes tanta cuidadosa atención?! Nos has puesto a solamente un paso de las glorias de reino celestial. Nos has coronado con dominio sobre todas las criaturas hechas por tu mano. Debajo de Dios, y encima de la creación, esta es la alta y santa posición de mayordomía asignada a nosotros en el mundo. ¡Qué condición magnificentemente contextualizada es la nuestra! El salmista define, tanto nuestra comparativa pequeñez como nuestra comparativa grandeza con referencia a nuestro Hacedor, abriendo y cerrando este salmo con la siguiente doxología "Oh Jehová, Señor nuestro, cuán glorioso es tu nombre en toda la tierra!" Francis Schaeffer capta este concepto bíblico paradójico del hombre argumentando que:

> . . . el hombre es maravilloso: realmente puede influenciar significativamente la historia. Puesto que Dios hizo al hombre en su propia imagen, el hombre no está aprisionado por las ruedas del determinismo. Es más, el hombre es tan grande que puede influenciar la historia para sí mismo y para otros, para esta vida y la vida venidera. . . . Una de las grandes debilidades en la predicación

> evangélica durante los últimos años es que hemos perdido de vista el hecho bíblico de que el hombre es maravilloso. . . . Ciertamente, el hombre está perdido, pero eso no significa que no sea nada. . . . [Porque] aunque ahora es un pecador, es capaz de hacer aquellas cosas que son tremendas. . . . En síntesis, el hombre no es un diente en un engranaje; no es una pieza de teatro; puede influenciar realmente la historia. Desde el punto de vista bíblico el hombre está perdido, pero es grande. (*Muerte en la Ciudad*, pgs. 80-81)

Direccionalmente ahora experimentamos ambas cosas, nuestra perdición en Adán y nuestra renovación en Cristo. Pero a través de todo ello estructuralmente todavía somos las maravillosas criaturas que coronan la obra de Dios.

Por eso la Escritura no permite una reflexión desinteresada, fría y desapasionada de la existencia humana. Siempre tenemos que enfocar el conocimiento propio con un profundo sentido de asombro y reverencia por la santidad de la vida humana. Porque "¿Qué es el hombre?" es un interrogante religioso, profundamente conmovedor, que toca a nuestra vida en su esencia misma y en todas sus ramificaciones. Dios mismo nos ha situado en el escenario central y nos ha asignado roles cruciales en el desarrollo del drama de la historia mundial.

Pero, ¿es realmente posible, clarificar a conciencia nuestra identidad en la creación? Después de todo, existe una misteriosa dimensión profunda en la vida humana que nunca podemos sondear plenamente. Como dice el salmista, nuestra hechura es tremenda y maravillosa (Sal. 139:13-16). ¿Cómo vamos a vernos a nosotros mismos? Adaptando una conocida expresión de Agustín: "Mientras nadie me pregunta quién soy, tengo la respuesta totalmente clara; pero cuando se me pide que lo explique, las palabras me fallan." Como personas nunca podemos salirnos fuera de nosotros mismos, como para mantenernos, por así decirlo, a la distancia de un brazo, para hacer una investigación "objetiva." Cuántas veces nos equivocamos acerca de nosotros mismos. Siempre parece ser más fácil enfocar con claridad a otra gente y a otras criaturas. Además la reflexión antropológica parece más fácil cuando se trata de considerar al hombre en general. Allí encontramos a una persona más genérica. Y la reconocemos más rápidamente. Sin embargo, siempre seguirá siendo un emprendimiento misterioso llegar a un verdadero conocimiento de nuestra identidad concreta. Porque en el proceso siempre nos llevamos a nosotros mismos. Epistemológicamente estamos limitados al horizonte de nuestro propio mundo de experiencias.

No obstante ser criaturas tan singulares, parecería posible pensar conscientemente en nosotros mismos, distanciados de nuestra existencia particular, para proyectarnos, por así decirlo, sobre una pantalla imagi-

naria y mirarnos más de cerca. Recuerde el episodio del Rey David confrontado por el profeta Natán. El impacto de la Palabra profética ("¡Tú eres el hombre!") llevó a David a un honesto auto-reconocimiento (2 Sam. 12:1-15). A un nivel de discernimiento práctico, cotidiano, de sentido común, todos tenemos una medida de conocimiento propio inmediato. Porque el impactante poder de la Palabra de Dios constantemente nos atraviesa. Nos confronta con una respuesta de primera mano a la pregunta sobre la identidad propia. Este conocimiento de primera clase en cuanto a nuestra identidad nos sirve como base para su extensión hacia nuestras reflexiones teóricas, de segunda mano, referidas a nuestra naturaleza humana. Nuestro concepto primario del hombre fundamenta nuestros métodos secundarios de auto-análisis, aquellos que funcionan en estudios antropológicos, como, por ejemplo, en la dogmática. Sin embargo, a cada nivel del conocimiento propio, la vida humana nunca es auto-explicatoria o auto-justificatoria. Las claves más profundas en cuanto al significado de nuestra vida están más allá de nosotros mismos. Para una respuesta auténtica a la pregunta "¿Qué es el hombre?" dependemos de una Palabra del más allá. En las palabras de Dooyeweerd: "¿Cómo entonces podemos llegar a un verdadero auto-conocimiento? Esta pregunta: ¿Quién es el hombre? Contiene un misterio que no puede ser explicado por el hombre mismo." No puede ser resuelto por el estudio racional. No obstante, no somos dejados a oscuras. Porque la pregunta acerca de la auto-identidad

> ha sido contestada por la revelación de la Palabra de Dios, que descubre la raíz y el centro religioso de la naturaleza humana en su creación, caída en el pecado, y redención por Jesucristo. . . . Es solamente la Palabra de Dios que por su fuerza radical puede producir una verdadera reforma de nuestro concepto del hombre y de nuestro concepto del mundo temporal. . . . (*En la Luz Crepuscular del Pensamiento Occidental*, pgs. 179,195)

II. 4. Antropología Teológica

La Biblia no es un manual de antropología, ya sea filosófica, cultural o teológica. Por eso también deberíamos abstenernos de hablar de una "antropología juanina" o de una "antropología paulina." La Biblia no es esa clase de libro. Ella no nos suple de información teórica. No es esa su intención ni su propósito. Nos habla a nivel religioso, no teológico; empíricamente, no abstractamente, cada día en forma práctica, no teórica; en nuestra totalidad como seres humanos, no en los muchos modos altamente diversificados de nuestra manera de ser humanos.

Consecuentemente, la Escritura nos confronta con un concepto del hombre, no una teoría del hombre. No ofrece una doctrina científica del hombre (o de Dios, la tierra, o la iglesia, con referencia a ese tema). Pero destaca claramente los indicadores revelacionales que definen quienes somos. Además, lo que la Biblia dice acerca de nosotros está abierto a la reflexión teológica, y su luz tiene que dirigir e iluminar nuestros estudios antropológicos. Nos habla como a criaturas sociales, económicas y políticas, pero no lo hace términos política, económica o socialmente calificados. Más bien enfoca confesionalmente estos y otros aspectos de la vida humana. Sin siquiera sugerir una antropología teológica terminada, pone sus demandas sobre el "hombre entero" y lo hace de manera profundamente religiosa, integralmente unificada y confesionalmente enfocada. Solamente si usamos los "lentes" de la Escritura estamos equipados como cristianos en entrar al campo de la antropología teológica. Por eso, en este estudio dogmático del hombre tenemos que respetar las limitaciones que son comunes a todo emprendimiento teórico. Porque, como toda ciencia, la teología es incapaz de tratar con el hombre en la totalidad de su ser. En cambio enfoca el aspecto de la fe en su vida. Así como otros eruditos investigan lo que significa ser bióticamente humano, o físicamente, o lingualmente, así la antropología teológica investiga al hombre confesionalmente. Estas limitaciones forzosamente se ven reflejadas en las experiencias más personales y cruciales de todas las experiencias de la vida, el nacimiento y la muerte. Ambos eventos que marcan un límite personal son inaccesibles a la auto-reflexión crítica. Estos misterios solamente los podemos investigar vicariamente. Por eso el análisis teológico del conocimiento propio tiene que confinarse a sí mismo a una mirada disciplinada sobre la vida humana entre el nacimiento y la muerte.

Así que el conocimiento propio en su sentido más profundo no depende del discernimiento científico, ni siquiera del de los teólogos. "Después de todo" como dice Berkouwer:

> ... la teología como ciencia no comanda alguna especie de metodología capaz de alcanzar los que otras ciencias, que tratan con aspectos de la naturaleza humana, no pueden alcanzar. Ni puede ser su propósito repetir meramente lo que la filosofía y las ciencias especiales ya han descubierto acerca del hombre. Ni podemos decir que la teología, como reina de las ciencias, trata con algún tipo arcano de conocimiento acerca del hombre, o con la clave hacia ese conocimiento. (*El Hombre: La Imagen de Dios*, pgs. 29-30)

Por eso, para construir un modelo cristiano del hombre tenemos que

volvernos a las estructuras y funciones del comportamiento humano tal como es normado y sostenido por el orden de la creación. Sin embargo, en reconocimiento de los efectos creacionalmente trastornantes y noéticamente distorcionantes, una antropología cristiana tiene que permitir que la Escritura pervada este empresa.

Entonces, la Escritura es indispensable para devolver el auto-conocimiento a su propia perspectiva. Nos habla en la totalidad de nuestras muchas maneras de ser humanos, y lo hace así ante el rostro del Señor. Su interés central no es informarnos acerca del funcionamiento interior y exterior de las diversas facetas de la conducta humana. Para esa información tenemos que volvernos a un estudio de nuestros hábitos como criaturas. Lo que la Escritura hace es exponernos al penetrante ojo de Dios en la totalidad religiosa de nuestra existencia. En esa relación contractual podemos comenzar a discernir los principios subyacentes por los cuales modelar las presuposiciones básicas, metodologías y teorías para involucrarnos en una atropología teológica. Citamos una vez más a Berkouwer: "De las Escrituras se desprende con demasiada claridad que su interés es por el hombre completo, el hombre real tal como se encuentra ante la vista de Dios, en su unión religiosa entre la totalidad de su ser y Dios" (*El Hombre: La Imagen de Dios*, pg. 31). En la antropología, no menos que en la cosmolgía, es de suprema importancia un entendimiento claro de la interrelación entre revelación creacional y redentora.

La antropología teológica puede ayudar a profundizar y enriquecer el verdadero auto-conocimiento, pero no lo puede generar. De otra manera, los escribas, fariseos y maestros de la ley, los expertos en teología del tiempo de Jesús, tendrían que haber guiado el camino. En cambio, el verdadero auto-conocimiento, que vuelve nuestros corazones al Señor, surgió en los pobres y humildes. Confiar para esto en la teología nos lleva por camino equivocado. Según las palabras de Dooyeweerd:

> . . . como una ciencia dogmática de los artículos de la fe cristiana, la teología no tiene más capacidad para llevarnos a un conocimiento real de nosotros mismos y de Dios que la filosofía y las ciencias especiales que están interesadas en el estudio del hombre. Este conocimiento central solamente puede ser el resultado de la revelación de la Palabra de Dios operando en el corazón, el centro religioso de nuestra existencia, por el poder del Espíritu Santo. (*En la Luz Crepuscular del Pensamiento Occidental*, pgs. 184-85)

La reflexión antropológica recurre a ese auto-conocimiento centrado en el corazón que es el fruto del cautivante poder de la Palabra de Dios,

acompañado por el convincente poder de su Espíritu. El conocimiento religioso es fundamento del conocimiento teológico. Porque la Palabra de Dios nos habla primordialmente como comunes criaturas humanas que somos, y en segundo lugar como personas involucradas en la reflexión teológica. La religión es fundamento de la teología. Ser humano tiene prioridad sobre ser teólogo. La manera en que respondemos a la Palabra de Dios establece el tono para la tarea de hacer teología. Una vez más citamos de Dooyeweerd:

> En este sentido central y radical, la Palabra de Dios, penetrando a la raíz de nuestro ser, tiene que convertirse en el poder y motivo central de toda nuestra vida cristiana dentro del orden temporal con su rica diversidad de aspectos, esferas ocupacionales, y tareas. Como tal, el tema central de creación, caída en el pecado, y redención también debería ser el punto de partida céntrico y el poder y motivo de nuestro pensamiento teológico y filosófico. (*En la Luz Crepuscular del Pensamiento Occidental*, pg. 187)

Gilkey acentúa, a su propia manera, estas mismas ideas. Su argumento dice que: "para el cristiano el mundo es un reino de estructuras definibles y relaciones reales, y por eso es un objeto posible para es estudio tanto científico como filosófico." Sin embargo, tal estudio implica "intuiciones pre-filosóficas," "decisiones que son los fundamentos más que las conclusiones" del pensamiento cristiano. En vista de esto el cristiano "confiesa que es el receptor de la revelación, más que el originador de discernimiento." Por eso "sabe que tanto su propio ser total como el ser de las cosas finitas que encuentra son reales y no obstante dependientes, más allá de sí mismas, de un poder trascendente." Consecuentemente "sabe que ahora mientras existe un orden inherente a esta vida, este es un orden que señala más allá de sí mismo hacia un significado más profundo. La propia coherencia de su vida [prueba] que no es autosuficiente. . . . Entonces, al mirar al mundo, sabe que si bien puede encontrar orden en él, no obstante, la fuente final de significado trasciende tanto a su ciencia como a su filosofía" (*Hacedor del Cielo y la Tierra*, pgs. 135,137).

II. 5. Crisis de Identidad

Aquí el foco es nuestra humanidad común dentro del contexto de la creación. No obstante, a la luz de nuestra caída en el pecado y nuestra redención en Cristo, la antítesis espiritual también es una realidad tan grande como la vida misma. Por eso para poner las cosas en claro, tene-

mos que ponernos los "lentes" de la Escritura. ¿Pero qué de aquellos que deciden descartar estos lentes correctivos? Un resultado es la proliferación de antropologías contemporáneas contradictorias cuyo efecto es confundir, expresando crisis de identidad para el hombre moderno.

El mercado contemporáneo está abarrotado por una hueste de modelos casuales pero muy reales del hombre. Unos pocos ejemplos serán suficientes. 1) El hombre es una criatura política, un recibo de empeños para el estado. 2) El hombre es un interés económico en el complejo industrial, un productor y consumidor, un blanco primordial para la manipulación de los medios de difusión. 3) El hombre es un dígito matemático, un número serial almacenado en la memoria de un centro de cómputos. 4) El hombre es un organismo bioquímico cuyo fin principal es la gratificación corporal: por eso, cuide su dieta, puesto que "¡usted es lo que come!"

Tales nociones de lo que significa ser humano, están orientadas mayormente hacia la práctica. Reforzando estos conceptos populares existe un conjunto de modelos más teóricos del hombre. Con unas pocas y rápidas pinceladas permítanos presentar un cuadro de sus demandas competitivas dirigidas a nuestra lealtad.

a) El Concepto Liberalista del Hombre

El liberalismo del Siglo XIX recurrió mucho a las antropologías que surgieron del Renacimiento y del Esclarecimiento. Ubicado en esa tradición, proclamó el "evangelio social" con su concepto utópico del hombre. Confiado en los métodos crítico–históricos de interpretación bíblica, el liberalismo desplazó el tradicional concepto hebreo-cristiano del hombre con un concepto de la historia y el destino humanos basado en un concepto arminiano-pelagiano reconstruido. Orgullosamente anunció la doctrina de la bondad inherente del hombre. Nuestro problema básico no es el pecado, sino deficiencias que aun deben ser superadas. Apelando a ideas darwinianas sostuvo que la humanidad ya había progresado mucho. El hombre está madurando constantemente. Con un poco más de tiempo y una oportunidad justa somos capaces de alcanzar todo nuestro potencial. ¡Siempre adelante y hacia arriba! Porque a fuerza de pura determinación de parte de toda persona razonable de buena voluntad el reino de los cielos es posible aquí en la tierra. Muchos levantaron confiadamente el estandarte de "el reino de Dios en América en esta generación." Esta clase de cristianismo inculturado solo esperaba ser exportado a las regiones del mundo que estaban en tinieblas con una especie de mesiánico fervor evangelístico. La misión de la iglesia en el mundo es la rehabilitación social.

Conforme a este concepto el hombre es la medida de todas las cosas. En Europa este optimismo cultural murió sofocado en las trincheras gasificadas de las líneas Siegfried y Marginot entre 1914 y 1918. El estallido de esta Gran Guerra realmente marcó el final del siglo diecinueve, y con ello la muerte de las antropologías liberales. Pero en América del Norte el optimismo muere más despacio. Ciertamente, la Primera Guerra Mundial fue una amarga píldora para los liberales. Aunque el sueño se mantuvo en pie – al menos por un tiempo. Porque en el fondo, se decía, el avance evolucionario de la humanidad es irresistible. El espíritu humano es invencible. La marcha hacia adelante de la historia, con su tensión dialéctica entre avances y retrocesos, a veces puede poner a dura prueba la fe del hombre en el futuro. Pero la esperanza brota eternamente en el pecho humano. Armados con esta ideología, los liberales consideraron aun a la Gran Guerra como "la guerra que ponía fin a todas las guerras."

b) El Concepto Humanista del Hombre

Nuestro atribulado mundo no ha sido amable con los manifiestos humanistas que proclaman las glorias del hombre. Incluso los humanistas más intrépidos son compelidos a conceder fallas al hombre, los trágicos quebrantos de su vida, su conducta demónica. El drama humano con frecuencia es una fuente de gran frustración y vergüenza. Sin embargo, aun los más castos humanistas se aferran religiosamente a su fe en el valor último del ser humano. Porque detrás del semblante más oscuro de las apariencias diarias, en las profundidades secretas del ser interior del hombre, allí encontramos al verdadero hombre, al hombre ideal. Aun contra los infortunios más avasallantes, la humanidad posee una reserva de inalienable bondad e inviolable grandeza. Estas vertientes de esperanza tienen que ser destapadas. Tenemos que extraer lo mejor que hay en cada hombre. Que la humanidad, al madurar, cumpla con su propio destino. Sin embargo, en nuestros tiempos no es fácil ser un humanista devoto.

c) El Concepto Existencialista del Hombre

A medida que el presente siglo entra a sus etapas finales, nos confronta una escenario radicalmente alterado. Los cataclismos históricos que han marcado el curso de los eventos durante el siglo veinte han dejado sus profundas cicatrices en la auto-imagen del hombre moderno. En la estela de la Gran Depresión, el Holocausto, la Segunda Guerra Mundial, Hiroshima, Kuwait, incontables Viet Nams, Sowetos y Beiruts, en resu-

men, en las postrimerías de más guerras que años en este siglo, las ilusiones liberalistas y humanistas del hombre como parangón de virtud han quedado totalmente desacreditadas. El mundo de sus sueños, reflejando un etéreo castillo en el aire, yace despedazado, en mil piezas irreparables, a sus pies. Estos ídolos de nuestros tiempos nos han fallado. El hombre no está en camino a la deificación. Está muy lejos de ser un santo, ni mucho menos angelical. El hombre es un demonio con una impredecible e incalculable capacidad de cometer atrocidades bestiales, incluso satánicas. Los titulares y las noticias de cada día recuerdan al hombre la inhumanidad del hombre. Las antropologías surrealistas de comentaristas existencialistas contemporáneos pintan un cuadro de la naturaleza humana que es más grave que el más aterrador de los antiguos sermones sobre depravación total. El futuro del hombre no es una paz y prosperidad utópicas, sino un juicio universal nuclear. Los derechos humanos proclamados tan audazmente por visionarios liberalistas y humanistas, son diariamente pisoteados en el polvo. Lo más universal acerca de los derechos humanos universales es violación prácticamente universal de ellos.

En efecto, una verdadera revolución antropológica ha tomado a nuestro mundo. La humanidad ya no es vista como la corona de la creación de Dios, ni como el naciente milagro del proceso histórico, ni mucho menos como la esperanza de un mundo mejor. Ser humano es un riesgo, no un capital. Ya no podemos volvernos al hombre en busca de respuestas, porque en sí él es un problema. El es una amenaza a su propia existencia y el probable aniquilador del cosmos. En las profundidades de su ser el hombre está afectado de una enfermedad mortal, para la cual no se conoce remedio. ¡Qué diferencia puede haber entre un siglo y otro! Difícilmente se puede concebir una reversión más drástica en las perspectivas antropológicas.

d) El Concepto Evolutivo del Hombre

Cortando a través de este conjunto de antropologías, y supliendo en gran medida sus fundamentos ideológicos, existe la fascinación moderna con las teorías evolutivas. Estos desarrollos son sintomáticos de la disposición mental historicista que tuvo su impulso en el siglo diecinueve y que ahora impone se demanda casi indiscutida sobre el hombre moderno. Cualesquiera sean las normas para la vida humana, éstas tienen que ser buscadas en las relatividades del proceso histórico. Esta es la matriz de la que nacieron las antropologías evolutivas.

Desde la publicación de *Origen de las Especies* de Darwin, en 1859, el concepto de hombre que él ha proyectado ha conquistado las mentes

de más y más personas. Al principio sólo se tenían modestas esperanzas para estas ideas. La evolución es una mera teoría, que solo disfruta de un estado hipotético. Sin embargo, ahora, un siglo y medio después, estos primeros descréditos han sido largamente olvidados. El evolucionismo ha sido abrazado por círculos siempre crecientes como un dogma indisputado. Con esto vino una aceptación acrítica de la idea que ve a la raza humana como emergiendo a lo largo de eones de tiempo desde las formas primitivas de existencia inanimada y animada hasta su estado actual de desarrollo. Este complejo proceso es explicado en términos de mutaciones genéticas,adaptación al medio ambiente, y selección natural con el resultado de la supervivencia de los más capaces.

El evolucionismo no es un movimiento aislado. Es un engendro del recorrido radical y global del cristianismo occidental introducido por el Esclarecimiento. Con él vino una cosmovisión secularizada, juntamente con un concepto dialéctico de la historia, desembocando en las antropologías naturalistas. Tanto el liberalismo como el existencialismo basaron sus conceptos del hombre en el dogma de la evolución. El liberalismo apeló a esta teoría para apoyar su concepto optimista del progreso humano. El existencialismo llegó a conclusiones muy opuestas partiendo de las mismas premisas evolucionistas. El avance humano se ha detenido en el nivel de una existencia animal altamente desarrollada. Lo comprobamos diariamente por nuestro comportamiento brutal. Por eso, nuestra odisea evolucionista, es más una causa para la sobria reflexión que para una feliz esperanza.

Durante las décadas recientes estos dogmas evolucionistas han sido incorporados a muchas de las cosmovisiones monistas que han llegado a dominar a la teología contemporánea. Los pensadores monistas colocan un indefinible y original punto alfa como la fuente primordial del proceso evolucionario que ahora traza sus espirales hacia un futuro abierto. Tanto Dios como el hombre se consideran como cautivos en este movimiento dialéctico evolucionario. Nuestra mayor esperanza es Dios, el futuro del hombre. Al final el hombre quizá emerja en la cima. Pero también puede ser que se hunda. La perspectiva que uno tenga de tales escatologías evolutivas depende de que uno esté inclinado en forma pesimista hacia un concepto existencialista nihilista del hombre o, en forma optimista, hacia un concepto liberalista-humanista.

e) El Concepto Tecnológico del Hombre

Nuestro siglo ha dado a luz una nueva especie de seres humanos, el hombre tecnológico. Fue concebido durante la revolución científica, alimentado durante los dolores de parto de la Revolución Industrial y,

finalmente, criado hasta la madurez por la revolución tecnológica de nuestros tiempos. Este hombre muy moderno está dispuesto a confiar sus fortunas a los resultados comprobados de la ciencia y la tecnología. El genio tecnológico es el motor del progreso, y la continuada exploración científica es el combustible que mueve esta máquina. Este hombre tecnocrático confía mucho en el análisis de sistemas. La computadora es la herramienta versátil para controlar nuestro movimiento de avance hacia un futuro cada vez más eficientemente programado. El hombre funciona como un factor en este sistema universal. La meta es una sociedad planificada, donde el error humano, las variantes impredecibles, y las intervenciones incontrolables son reducidas a un mínimo. La cibernética capacita al hombre a reformarse a sí mismo, remodelar la sociedad, y, prediciendo los resultados de tendencias actuales, de reconstruir nuestra villa global, actualmente astillada, en un orden unificado para el mundo. ¡Sombras del "bravo mundo nuevo" de Huxley y "1984" de Orwell!

Estas futurologías reducen al hombre a un diente normalizado en la gran rueda del progreso. Lo que el humano aporta o quita es gobernado por la probabilidad estadística. Mediante la extrapolación de las líneas del desarrollo humano que del pasado llegan al presente, y proyectándolas hacia el futuro, se puede elaborar en los tableros una tecnocracia totalitaria predeterminada y colocarla en su lugar. El diseño de tales planes maestros tiene que ser confiado a la experiencia de un liderazgo científica y tecnológicamente capacitado perteneciente a una élite de planificadores, ellos son los únicos competentes para calcular el número de planes viables, clasificarlos, seleccionarlos y luego implementarlos. Tal vez esto pueda ser logrado mediante participación voluntaria más que por una imposición burocrática. La participación democrática no es esencial para su ejecución. El fin justifica todos los medios necesarios. La meta escatológica es una sociedad bien ordenada, libre de intervención exterior, donde el rol de la gente es supeditado a la ingeniería de un orden eficiente para el mundo.

f) El Concepto Revolucionario para el Hombre

En fuerte oposición al concepto tecnocrático del hombre existe una escuela de antropologías revolucionarias. Ambas contienen ciertas expectativas utópicas. Pero las utopías que enfocan son radicalmente diferentes. En otro aspecto más también son formalmente similares. Tanto tecnócratas como revolucionarios abrazan a su filosofía social como la norma mediante la cual definir su concepto del hombre. Pero, con ello, se terminan todas las similitudes.

Los revolucionarios rechazan vigorosamente la idea de una sociedad científicamente planificada, con el hombre encerrado en un sistema ajustadamente organizado y bajo el control de un liderazgo de élite tecnocrático. La antropología de ellos no tiene lugar para una transición bien ordenada del pasado, a través del presente avanzando hacia el futuro. Para ellos el hombre es una criatura en constante revuelta. Acentúan la necesidad de rupturas y discontinuidades radicales en el curso histórico de los eventos. El hombre solamente puede emanciparse y lograr sus potenciales mediante desarrollos nuevos, sorpresivos, incontrolables, impredecibles. Por eso llaman a la protesta, al conflicto y a la lucha. El proceso dialéctico de confrontación, resolución, y nueva confrontación es la única manera del hombre para alcanzar madurez. Por eso la revolución continua es la locomotora de la historia, y el combustible que la mueve es el sueño utópico de liberación. El futuro no depende del análisis lógico sino del poder heróico de la imaginación. La gente oprimida tiene que dar un salto radical desde la realidad presente hasta reino de la posibilidad futura. La verdadera humanidad nunca puede estar bien en el "establecimiento" o en los intentos por eregir un mundo nuevo sobre él. Porque el hombre está inherentemente involucrado en el conflicto. Por eso las aspiraciones revolucionarias tienen que reemplazar el orden existente.

g) El Concepto Freudiano del Hombre

"¡Lo siento, eso fue un lapso freudiano!" Este comentario, muy casual, usado como cubierta, se ha abierto paso a nuestras conversaciones diarias. Ello indica la profundidad con que las ideas freudianas se han infiltrado en la mente contemporánea. Los resultados del trabajo realizado por Freud durante toda su vida en psicología experimental, en efecto, han revolucionado el entendimiento que el hombre moderno tiene de sí mismo, trayendo consigo una distorción radical del concepto bíblico de hombre. En efecto es como lo dice la Escritura, que todas las cosas surgen del centro mismo de nuestro corazón (Prov. 4:23). Además, al estar bajo el pecado el corazón "más engañoso es que todas las cosas, y perverso" (Jer. 17:9). Nuevamente, como dice nuestro Señor: "Porque de dentro, del corazón de los hombres, salen los malos pensamientos . . ." (Mrc. 7:21). Sin embargo, en la ideología freudiana este discernimiento bíblico de la dimensión profunda de la experiencia humana está radicalmente pervertida. Lo que emerge, y emerge con una venganza, es una oscura y tenebrosa doctrina psicologizada de la "depravación humana."

Puesto que Freud es un declarado ateo, sus ideas sobre el comportamiento humano presuponen un concepto totalmente secularizado,

determinista, de lo que significa ser humano. En los pasos de la cosmovisión darwiniana, toda realidad es reducida al emergente producto de la evolución natural. Nuestras actitudes y patrones más profundos de comportamiento surgen, conforme a este concepto, de instintos animales profundamente arraigados. Por eso, la clave para descubrir el significado de la vida consiste en una rigurosa introspección, penetrando las profundidades ocultas de nuestro ser más recóndito. Ello demanda la aplicación incansable de los métodos conocidos como psicoanálisis. Solamente esos sondeos pueden descubrir los impulsos subyacentes, largamente suprimidos, que explican nuestra modalidad y conducta del presente. En nuestros tiempos muchos han ungido a los psiquiátras de esta clase como a los sumos sacerdotes de la sociedad moderna. Cernidos sobre sus proverbiales camillas estos gurúes inducen a sus clientes a recuperar de su pasado subconsciente, largamente olvidado, los traumas que supuestamente explican sus desórdenes del presente. Así el auto-análisis es la indicada ruta "revelacional" hacia la auto-comprensión.

En términos freudianos los seres humanos son comparables a un iceberg. Siete octavos de nuestro atribulado ser se pueden rastrear a impulsos sexuales agresivos profundamente sumergidos. Una conexión directa de causa-y-efecto une las inhibiciones de estas experiencias de la infancia a los problemas de personalidad en la edad madura. Esta es una condición humana universal. Por eso, es muy posible que la sociedad como un todo también esté afligida por esta neurosis. Profundamente incrustado en las presagiantes regiones bajas de nuestra conciencia colectiva hay un complejo de edipo que tal vez encierre la fuente última de los problemas del mundo, un predicamento del cual no hay escapatoria. Porque sus fuentes y sus vertientes están más allá de nuestro control. Esta ominosa condición no puede ser juzgada ni como buena ni como mala, ni correcta ni equivocada. Carece de valor. Simplemente está allí. Y no existe una Palabra liberadora del más allá. Mediante una especie de necesidad mecánica estamos encerrados en nuestro propio universo auto–contenido de experiencias.

La única esperanza de "liberación" consiste en exponer estos hábitos subterráneos y tratar abiertamente con los sueños que los traen a la superficie. La religión no puede ayudar, porque la fe hebreo-cristiana es una mera ilusión arraigada en nuestros complejos de padre/madre. Lo que los creyentes llaman la voz perdonadora y sanadora de Dios no es sino el eco subliminal de influencias parentales. No existen normas trascendentes que sirvan para la vida humana, no hay razones reveladas para iniciar nuestro curso, no hay creencias controladoras, ni decisiones morales que hagan una verdadera diferencia. El hombre es la víctima psicológica de su destino hereditario.

h) El Concepto Behaviorista del Hombre

Igual que los freudianos, los behavioristas consideran a la raza humana como un producto del proceso evolutivo. También concuerdan en utilizar los métodos científicos de las ciencias naturales, recurriendo mucho a la investigación animal para la creación de sus modelos del hombre. Pero con ello cesan la similitudes. Aunque la antropología freudiana está profundamente arraigada en lo hereditario, toma su forma de un molde profunda y pervasivamente "espiritualista." En agudo contraste, la antropología behaviorista es totalmente "materialista" en su concepto del hombre. Ella une la conducta humana inexorablemente a los efectos condicionantes de nuestro medio ambiente cultural. No hay impulsos interiores, sino factores externos ejerciendo fuerzas coercitivas que determinan la conducta humana. Por eso, el auto-entendimiento proviene no de métodos introspectivos del psicoanálisis sino por un análisis rigurosamente controlado de las presiones ejercidas por el medio ambiente. Porque los estados psíquicos de la mente no tienen una existencia real independiente. No son sino efectos colaterales de funciones psicológicas. Los seres humanos son básicamente organismos bioquímicos que interactúan con el estímulo exterior de nuestro entorno cultural. El hombre es una máquina compleja condicionada y controlada por su historia pasada y presente. Por eso la gente no tiene que ser tratada como si fueran personas, sino como productos de su cambiante entorno.

Entonces queda claro que el behaviorismo también conduce a un eclipse total del concepto bíblico del hombre. La fe hebreo-cristiana, en efecto, cualquier fe religiosa, es reducida a un mito que tiene que ser relegado a una edad precientífica del pasado. Por eso la iglesia también tiene que ser descartada como un obsoleto mecanismo cultural. En el pasado ejercía sobre las masas sus equivocados controles de entorno, manipulándolas a aferrarse a los antiguos mitos. Pero ahora ese tiempo ha pasado para siempre.

Este concepto radicalmente secularizado del hombre va de la mano con una cosmovisión igualmente secularizada. Un determinismo absoluto define el significado de toda la vida. No tenemos otra opción que la de renunciar a nuestras ilusiones acerca de libertad personal o comunal, dignidad, memorias vivas y compartidas, por medio de las cuales modelar nuestras esperanzas de futuro, y un sentido de responsabilidad por nuestras acciones. Virtudes tales como religión, moralidad, amor entre prójimos, y lealtad a las tradiciones son productos secundarios, productos

que se desvanecen, de esa férrea lógica que gobierna el proceso evolutivo. Valores nuevos, científicamente formulados, tienen que tomar el lugar de ellos.

Este concepto mecanicista de la realidad plantea una hueste de interrogantes. ¿Qué conjunto de valores recientemente producidos por la evolución puede responder a las clamorosas necesidades de la sociedad moderna? ¿Quién los define? Puesto que la conducta humana es condicionada totalmente por nuestro entorno cultural, ¿qué culturas tienen que ser preservadas? ¿O es preciso crear nuevos entornos? ¿Quién decide asuntos tan cruciales? ¿Y en base a qué normas? ¿Son buenas o malas las normas disponibles, o son todas ellas amorales? Si la sobrevivencia de las especies es la meta última, ¿por qué asignarle importancia a esto?

Según este concepto la única forma de resolver los problemas de la humanidad, de reformar una sociedad obsoleta, de crear una cultura más utópica, es mediante la aplicación rigurosa de métodos científicos. Por eso, el propósito de las ciencias behavioristas es recondicionar todas las instituciones sociales, educacionales y políticas existentes. Puesto que la conducta humana solamente puede ser cambiada cambiando la cultura que la condiciona. Esto demanda una economía resueltamente planificada, imponiendo controles firmes sobre los efectos condicionantes del medio ambiente, logrando así que sus resultados sean más predecibles. Tales reformas demandan una tecnología de la conducta humana. Mediante un sistema de estímulos, recompensas, y técnicas manipulativas, es posible modificar la conducta humana. Entonces la gente puede ser inducida a actuar de "maneras socialmente más aceptables." ¿Pero quién decide lo que es conducta "aceptable"? ¿Y qué controles se necesitan para alcanzar esta meta? ¿Quién designa los elementos de control? Y, ¿acaso no son sus decisiones también condicionadas culturalmente? Por eso, al final parece que estamos encerrados en un círculo vicioso sin salida.

* * *

Este repaso del colaje de modelos contemporáneos del hombre destaca la crisis de identidad de nuestras modernas sociedades occidentales. En su conjunto representan un abandono, a veces consciente de sí mismo, a veces inconsciente, del concepto bíblico del hombre. Desde que el Esclarecimiento declaró su independencia respecto del cristianismo histórico, las antropologías modernas han basado su caso en el hecho de asumir que ". . . es la conciencia de sí mismo lo que constituye al hombre como hombre, y es este hombre auto-consciente quien hace y constituye

la realidad de la historia" (Ronald G. Smith, *El Hombre Total: Estudios en Antropología Cristiana*, pg. 25).

Las preguntas contemporáneas referidas a la identidad propia degeneran en muchas facetas de la auto-decepción del hombre moderno. El hombre se recrea a sí mismo a la imagen de la propia semejanza de sus múltiples máscaras. Pero esta incesante búsqueda también implica algunas áreas notables de superposición. Esto no debe ser una sorpresa. Pues, aunque los modelos del hombre son legión, solamente existe una humanidad. En virtud de la creación todos compartimos constitucionalmente ciertas características comunes. Y el penetrante poder de la Palabra de Dios todavía rige para todas sus criaturas. Con ella sustenta a la naturaleza humana, manteniéndola intacta, de manera que ciertos hechos comunes se imponen a sí mismos a la consideración de toda persona pensante, a pesar incluso, de los conceptos más contrapuestos del hombre.

Pasando a través de todas estas antropologías, marcadamente divergentes, se encuentra la dialéctica bipolar que ha atormentado a nuestro mundo occidental durante los siglos del reciente pasado, es decir, el dualismo kantiano entre la férrea racionalidad de la mente científica, por un lado, y la moralidad, con su urgencia de libertad, por el otro. Consecuentemente, algunos conceptos explotan el ideal de la ciencia que pertenece al polo de la racionalidad, mientras que otros apelan al ideal de la personalidad, perteneciente al polo de la moralidad y libertad. La vida del hombre moderno está cautiva en un tensionado forcejeo entre las demandas de estas dos fuerzas poderosamente magnéticas. ¿Cómo podemos reconciliar este compromiso bipolar? Ponemos nuestro énfasis en la ciencia, para crear un tipo de vida bien ordenado, crecimiento garantido e ininterrumpida prosperidad por medio de las bendiciones de la tecnología. Apreciamos la seguridad de las estructuras sociales racionalmente planificadas, estructuras muy predecibles y libres de factores incontrolables. Sin embargo, al mismo tiempo surge la necesidad incontenible de "escapar de la razón" (Schaeffer) y dar el salto liberador hacia el reino de experiencias sorprendentes y desbordantes en las que nuestras personalidades se puedan elevar a nuevas alturas.

Ambas visiones ofrecen la promesa de un "mundo mejor," pero siguiendo rutas muy diferentes. El ideal de la ciencia tiende a canonizar lo que está establecido. La gente tiene la necesidad de mantener el curso, de construir sobre logros pasados y presentes y de proyectarlos al futuro como el sueño utópico de la humanidad. Este concepto de la perspectiva humana acalla el muy necesitado poder sanador de la Palabra de Dios con sus desafíos de renovación interior y el reencauzamiento

religioso. El ideal de la personalidad demanda una reconstrucción radical del orden establecido para que el espíritu humano pueda disfrutar sus impulsos más intuitivos, estéticos y elevantes. Esta perspectiva de la odisea humana tiene poca sensibilidad para el poder sustentador de la Palabra de Dios, recordándonos que para ella jamás ninguna situación es totalmente irredimible. Puesto que ambas ideas siguen firmemente arraigadas en la conciencia humana, el hombre moderno está condenado a ser una criatura en "eterno conflicto" (Bonhoeffer).

El panteón contemporáneo de auto-imágenes confirma la enseñanza bíblica de que "semejantes a ellos [los ídolos] son los que los hacen" (Sal. 115:8). Todos estos auto-retratos, aunque apóstatas, surgen de un sentido profundamente arraigado, aunque radicalmente distorcionado, de la realidad de Dios y el hombre y de su relación mutua. Porque el hombre nunca queda libre de Dios, ni siquiera cuando se inclina ante otro Dios. Estos son presupuestos incorporados al orden de la creación. Por eso están más allá de la verificación y falsificación. Porque detrás de toda antropología hay un profundo concepto religioso, sostenido por la práctica o científicamente formulado, de nuestra común humanidad. Por eso, nuestra crisis contemporánea de identidad refleja la crisis fundamentalmente religiosa de nuestros tiempos.

Como cristianos no somos inmunes a estos vientos contrarios de doctrina. Por eso la amonestación pastoral no ha perdido nada de su relevancia: "Amados, no creáis a todo espíritu, sino probad los espíritus si son de Dios . . . " (1 Jn. 4:1). Por eso, con mentes que disciernen y discriminan tenemos que seguir la indicación "Examinad lo todo, retened lo bueno" (1 Tes. 5:21). Porque en cierta medida todos somos culpables de hacer síntesis. Comprometemos nuestro concepto de hombre, que defendemos como bíblico, permitiendo que motivos antropológicos no bíblicos se introduzcan en nuestros patrones de pensamiento y conducta. Consciente o inconscientemente todos toleramos y a veces apoyamos ideas acerca de nosotros mismos que son ajenas al evangelio. Absorbidos como estamos en las corrientes principales de la cultura occidental, nunca podemos escapar totalmente a tales ideas acomodativas. Por eso tenemos que estar críticamente atentos a esos espíritus religiosos, mal encaminados, que penetran los modelos tradicionales y contemporáneos del hombre, permaneciendo al mismo tiempo sensibles a los discernimientos correctos, aunque borrosos, de otros pensadores. Porque el poder sustentador de la Palabra de Dios,y la presencia mandatoria del orden de la creación controla incluso la resistente atención de pensadores no cristianos.

II. 6. "El Corazón" como Unidad Religiosa

Las décadas recientes han sido testigos de una cuidadosa reafirmación de la forma en que funcionan muchos conceptos claves en las Escrituras. Entre ellos está la idea de corazón. A lo largo de las páginas de la revelación bíblica la palabra "corazón" se refiere consistentemente a la totalidad del hombre. En cambio, durante las eras tempranas y medievales del cristianismo occidental, y bajo la influencia de antropologías helenistas, este concepto holista se había perdido en su mayor parte. El corazón era reducido generalmente a alguna parte de la respuesta humana a la revelación. Can la Reforma se redescubrió, tanto con Lutero como con Calvino, su significado original y bíblico. Quizá la mejor manera de epitomizarlo sea mediante el símbolo visual del pensamiento de Calvino, es decir, el corazón ardiente en la mano extendida, con su familiar comentario: *Cor meum tibi offero, Domine, prompte et sincere* ("Mi corazón te ofrezco, Señor, presta y sinceramente"), o su variante menos familiar, *Cor meum quasi immolatum tibi offero, Domine* ("Mi corazón te ofrezco Señor, como un sacrificio ardiente"). Tales expresiones no están ausentes en los escritos de pensadores pre-reformados tales como Aquino, "... pero los paralelos con frecuencia son más verbales que substanciales" (compare J. T. McNeill,ed., *Instituciones*, III, 1, 3; pie de página 6).

Con el resurgimiento de la teología escolástica protestante durante el período moderno nuevamente quedó en gran parte eclipsada, la rearticulación reformada de un concepto holista del corazón. Sin embargo, en forma reciente, renovados estudios bíblicos conforman el enfoque más holista de la tradición reformada en contraste con la idea más racionalista que tuvieron las tradiciones escolásticas. Como lo expresa Calvino, somos llamados a tener un conocimiento de Dios que no se "contenta con una especulación vacía," que no "revolotea meramente en el cerebro," sino a un conocimiento "sano y fructífero si lo percibimos debidamente, y si echa raíces en el corazón" (*Instituciones* I,5,9). El editor de la obra de Calvino agrega este comentario: "Aquí Calvino distingue entre *cerebrum* y *cor*, entre cerebro y corazón, referidos al conocimiento de Dios; y como es típico en Calvino le da importancia al último" (*Instituciones*, I,5,9; pie de página 29). Calvino señala el mismo punto cuando afirma que dar asentimiento al evangelio "es algo más del corazón que de la mente, y algo más de la disposición que del entendimiento" (*Instituciones*, III,2,8). El énfasis de Calvino sobre la centralidad del corazón no está completamente exento de algunas ambigüedades. Pero se mueve claramente en dirección de un concepto holista. Estudios recientes

han actualizado sus discernimientos. Note esta línea, frecuentemente repetida, de la *Dogmática de la Iglesia* de Barth: El corazón representa "al hombre en una cáscara de nuez, al hombre total; no solamente el centro de su actividad, sino la suma de todo" (III/2). Regin Prenter señala el mismo punto diciendo que así como alma es "un sinónimo de persona" (compare Romanos 12:1), así "el corazón es el centro del alma, el punto del cual proviene la vida del alma" (*Creación y Redención*, pgs. 273-74).

Más de 800 referencias al corazón se hallan entretejidas en la tela de la revelación bíblica. Un repaso de estos pasajes refleja un patrón claro. Todas ellas señalan consistentemente hacia una sola y simple verdad: El corazón representa el centro unificador de toda la existencia del hombre, el punto de concentración espiritual de todo nuestro ser, el aspecto interior reflexivo que establece la dirección a todas las relaciones de nuestra vida. Es la vertiente de todos nuestros deseos, pensamientos, sentimientos, de nuestro actuar, y de toda otra expresión de vida. Es la fuente principal de la que fluye todo movimiento del intelecto del hombre, de sus emociones, y de su voluntad, como también toda otra "facultad" o modo de nuestra existencia. En resumen, el corazón es el mini-yo. El que tiene mi corazón me tiene a mí, pero totalmente. De allí la urgencia del llamamiento divino: "Dame hijo mío [hija mía], tu corazón" (Prov. 23:26). La Palabra de Dios, al dirigirse a nosotros, le habla directamente al corazón, estableciendo la dirección espiritual de todas nuestras actividades corporales. Por eso el corazón es el punto focal de la religión, es decir, de la vida. Porque vida es religión. La religión, asentada en el corazón, no es determinado talento que algunos poseen, y otros no. Ni es una cualidad de la vida que pueda ser perdida y recuperada. Según las palabras de Gilkey:

> Quiera o no, como criatura libre el hombre tiene que modelar su vida conforme a algunos fines escogidos, de carácter último, tiene que centrar su vida en algunas lealtades últimas que haya escogido, y tiene que depositar su seguridad en algún poder de confianza. De manera que el hombre es, esencialmente, no accidentalmente, religioso, porque su estructura básica como dependiente y, sin embargo libre, inevitablemente arraiga su vida en algo de carácter último. (*Hacedor del Cielo y de la Tierra*, pg. 193)

La religión, centrada en el corazón, es el aspecto responsivo de nuestra relación contractual con Dios. Consecuentemente, la religión de corazón, involucra todo aspecto del hombre global desde su ser más íntimo hasta sus extremidades más remotas. Porque "del corazón mana

la vida" (Prov. 4:23). De acuerdo a ello el corazón se refiere al hombre como un todo. Esta perspectiva holista también tiene validez para otras ideas antropológicas en las Escrituras, tales como "alma," "espíritu," "hombre interior," y también el "cuerpo." Todos ellos son conceptos holistas. Cada uno se refiere, en su forma única, al hombre total. Ello refleja el tipo de libro que es la Biblia. Como Palabra de Dios siempre nos confronta como personas completas, vistas, por momentos, desde una perspectiva, luego desde otra.

Este concepto bíblicamente fundamentado se evidencia con inconfundible claridad en los siguientes ejemplos, tomados al azar, de las centenares de referencias que la Biblia hace al "corazón."

a) El profeta Samuel es enviado a Betlehem para ungir de entre los hijos de Isaí un sucesor del antiteocrático Rey Saúl. Uno por uno, los jóvenes asumieron una apariencia. Samuel se fija en Eliab. A juzgar por su estatura y conducta, la realeza estaba hecha a su medida. Pero no, "Jehová no mira lo que mira el hombre; pues el hombre mira lo que está delante de sus ojos, pero Jehová mira el corazón" (1 Sam. 16:1-7). El corazón es la clave en cuanto a lo que una persona realmente es ante el rostro de Dios. Siete hijos de Isaí pasaron sin ser aprobados. En el momento preciso, cuando la misión de Samuel parecía haber fracasado, fue llamado desde el campo el menos probable de todos los candidatos. "Levántate y úngelo" viene el mandato. Porque David es un "hombre conforme a su corazón" (1 Sam. 13:14). ¡De modo que Dios también tiene "corazón"! Desde ese momento en adelante, a lo largo de la historia israelita, David es considerado como un paradigma de reinado teocrático. Los reyes futuros son juzgados por la entrega de su corazón. Leemos de un rey tras otro, "Pero su corazón no fue conforme al Señor su Dios, como lo fue el de su padre David." No es la valentía militar ni el genio diplomático, sino el corazón recto lo que decide la aprobación divina.

b) Vaya ahora a los profetas posteriores. Repetidamente, a través de ellos, Dios se queja de la dureza del corazón de Israel. La obstinación de Israel ofrece abundantes evidencias de que es "engañoso el corazón más que todas las cosas . . . " (Jer. 17:9). Pero en su misericordia Dios anuncia: "Y os daré pastores según mi corazón, que os apacienten con ciencia y con inteligencia" (Jer. 3:15). En medio del bien merecido juicio Dios todavía ofrece un mensaje de esperanza: "os daré un corazón nuevo, y pondré espíritu nuevo dentro de vosotros; y quitaré de vuestra carne el corazón de piedra, y os daré un corazón de carne," es decir, una disposición flexible y dócil (Ezeq. 36:26). Sin embargo, Israel no abandonó su doble ánimo. Aunque mi pueblo "me honre de labios" lamenta Dios "su corazón está lejos de mí" (Isaías 29:13). Con el cumplimiento de los tiempos Cristo reiteró esta protesta profética: "Hipócritas, bien profetizó

de vosotros Isaías, cuando dijo: 'Este pueblo de labios me honra; mas su corazón está lejos de mí'" (Mt. 15:7-8).

c) Con esta Palabra de Jesús, Palabra que señala el cumplimiento, nos introducimos en el Nuevo Testamento. Sus escritos también testifican pervasivamente de que Dios nos trata como a seres humanos en nuestro carácter holista. En Cristo Dios nos habla en el lenguaje del corazón, cuyas lealtades revelan los intereses últimos de nuestras vidas. Nuestro Señor acentúa esta verdad cuando dice: "Porque donde esté vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón" (Mt. 6:21). Así como un buen árbol lleva buen fruto, y un árbol malo, fruto malo, así es con el corazón del hombre. El corazón es decisivo en establecer el curso de acción para la vida como un todo. Cristo lo expresó de esta manera: "El hombre bueno, del buen tesoro de su corazón saca lo bueno; y el hombre malo, del mal tesoro de su corazón saca lo malo; porque de la abundancia del corazón habla la boca" (Lc. 6:45; Mt. 12:34).

Entonces, el corazón es el pivote sobre el cual gira la totalidad de la vida. Es el cubo donde convergen todos los rayos que mantienen unida la rueda de la vida. Allí la vida halla su punto de anclaje de unidad religiosa en todas sus manifestaciones ricamente diversas. El corazón es la vertiente de la que provienen todas las corrientes de la vida, para bien "Del corazón [del creyente] correrán ríos de agua viva" (Jn. 7:38), o para mal "Porque de dentro, del corazón de los hombres, salen los malos pensamientos . . . " (Mrc. 7:21). La fe, como el acto espiritual de un compromiso plenamente corporizado del hombre en su totalidad hacia Dios y los caminos de Dios, yace en el corazón, como dice Pablo: "Porque con el corazón se cree para justicia, pero con la boca se confiese para salvación" (Rm. 10:10).

Jesús, desafiado por sus críticos a señalar el principal mandamiento, volvió hacia el pasado, a la ley de Moisés (Deuteronomio 6:5) y la resumió en estas palabras: "Y amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente y con todas tus fuerzas" (Mrc. 12:30). ¿Qué vamos a hacer nosotros con este cuádruple acento? En cuanto al concepto bíblico del hombre ¿hemos de concluir que estamos compuestos, no de dos partes (la posición dicotomista, es decir, "cuerpo" y "alma"), ni de meramente tres partes (la posición tricotomista, es decir "cuerpo" y "alma" y "espíritu"), sino de cuatro partes ("corazón" y "alma" y "mente" y "fuerza")? Todas esas interpretaciones hacen una lectura equivocada de las intenciones y el propósito del mensaje bíblico. "Corazón" junto con estas otras avenidas de la respuesta humana, refleja la totalidad del hombre visto desde ángulos diferentes.

La Escritura es de orientación práctica. Habla del hombre en lenguaje confesional. Sobre la base de estos indicadores revelacionales los

pensadores cristianos desarrollan un modelo antropológico como la elaboración teórica de ciertas creencias fundamentales referidas a lo que significa ser humano. Tales convicciones básicas yacen más allá de la verificación o falsificación racional. Funcionan como la última validación de todas las teorías antropológicas. Por eso, un cambio fundamental en la antropología que uno sostiene, implica una especie de "conversión." Si fijamos nuestros corazones en algún aspecto de la realidad creada y no en el Creador, entonces nos hemos vendido a un ídolo. En su concepto operativo del hombre, una comunidad da expresión a la más profunda lealtad de su corazón colectivo.

A la luz de estas perspectivas bíblicas, es harto tiempo de poner de lado algunas caricaturas antropológicas que son muy populares en los círculos cristianos. Tenemos que recordar que la obra redentora de Dios no viola su obra creadora. Su forma de salvar al hombre honra el modo unificado en que hizo al hombre. La redención es " a medida" de la creación. Por eso hay que borrar de nuestro vocabulario cristiano algunos conceptos muy apreciados, pero equivocados. En la predicación y la enseñanza es muy común discutir la vida cristiana en términos de "cabeza," "corazón" y "mano." Estas categorías son una versión popular de los conceptos de la facultad de psicología, que divide al ser humano según las líneas de intelecto, emociones y voluntad. Estas tres facultades son consideradas como las tres partes que, unidas, constituyen la totalidad del hombre. En base a esta teoría la "cabeza" es identificada con el intelecto, el "corazón" con las emociones, y la "mano" con la volición. Entonces se eleva repetidamente este clamor: Lo que necesitamos es menos conocimiento de "cabeza" y más conocimiento de "corazón," queriendo decir, menos predicación y enseñanza doctrinal y más predicación y enseñanza inspiracional. Luego, con frecuencia se afirma que mientras algunos cristianos acentúan la "cabeza" (intelectualismo), y otros el "corazón" (emocionalismo), y aun otros la "mano" (activismo), nosotros los calvinistas nos distinguimos por un énfasis balanceado en los tres. ¡Todo suena tan prolijo, nítido y claro! Sin embargo, en el proceso hemos socavado efectivamente el concepto unificador de la Escritura de todo el hombre. Al poner estas tres "partes" en mutua oposición, manipulamos a modo escolástico, el mensaje bíblico dirigido al hombre en su unidad, plenitud y totalidad ante el rostro de Dios. Resulta entonces que el "corazón" equivale a una parte, y no a la totalidad de nuestra existencia. Cuando ocurre esto es harto tiempo de recordar la oración del salmista: "Oh Jehová . . . afirma mi corazón para que tema tu nombre" (Sal. 86:11).

Berkouwer ofrece un buen resumen de la idea bíblica de corazón. En su capítulo sobre "todo el hombre" afirma que todas las estructuras y funciones ricamente diversificadas de la naturaleza humana alcanzan

su unidad religiosamente focalizada en el corazón. Refiriéndose a Proverbios 4:23: "Sobre toda cosa guardada, guarda tu corazón; porque de él mana la vida" Berkouwer hace el siguiente comentario:

> Tales palabras tienen como propósito, no el arrojar luz sobre la estructura que compone al hombre, sino más bien, tratar con todo el hombre, en la totalidad de sus complejas funciones; no el tratar con una parte del hombre, distinguidas de otras partes, sino a tratar con el hombre en su existencia total, que yace abierta ante el ojo examinador de Dios.... [Porque] en el corazón la vida toda del hombre está abierta delante de Dios, quien es el conocedor de los corazones, de todos los corazones.... [Por eso] el corazón expresa los aspectos más profundos de toda la naturaleza humana del hombre, no alguna localización funcional en una parte que supuestamente es la más importante. El término "corazón" trata con la orientación total, dirección, y concentración del hombre, con su dimensión profunda, desde la cual es dirigida y formada su existencia plenamente humana. Aquel que entrega su corazón al Señor, le entrega toda su vida (compare Prov. 23:26). (*El Hombre: La Imagen de Dios*, pgs. 202-3)

Este punto de vista holista es expresado de manera similar en el más ecuménico de todos los credos Reformados. En las palabras de Howard Hageman:

> ... Es una indicación de la verdadera grandeza del Catecismo de Heidelberg el hecho de reconocer la totalidad de la necesidad humana, desde el comienzo hasta el fin. El tema se toca en la primera de todas las preguntas, aunque tal vez nunca lo hayamos visto tan tranquilamente. "Yo pertenezco -cuerpo y alma- a Jesucristo." Aquí no hay una abdicación de tipo pietista de parte de la existencia humana a otros poderes, como después la religión evangélica lo ha hecho tantas veces. Aquí no hay una reducción del interés a los asuntos del alma, algo característico de la piedad popular contemporánea. Aquí, en las palabras iniciales del catecismo está el reconocimiento franco de que la totalidad de la vida humana pertenece a Jesucristo, de que en el más profundo sentido de la palabra lo que un hombre come, sus relaciones sexuales, la forma de ganarse la vida y de pagar sus cuentas son tan importantes para Jesucristo como la manera en que dice sus oraciones o la manera de escuchar al pastor predicar un sermón.... [Por eso] el catecismo no está hablando a esa abstracción religiosa llamada mi alma, sino

que me habla a mí, una persona entera. (En D. Bruggink, ed., *Culpa, Gracia, y Gratitud*, pgs. 14-15)

En el espíritu y estilo del período barroco, Bach inmortalizó musicalmente la idea bíblica de corazón en el siguiente coral de su "Oratorio de Navidad":

Oh! Queridísimo Jesús, niño santo,
Hazte una cuna, blanda, inmaculada,
Dentro de mi corazón, y allí reposa,
y para siempre sea tuya esa cámara.

II. 7. El Hombre - la Imagen de Dios

La confesión cristiana referida a la imagen de Dios capta el corazón mismo del concepto bíblico del hombre. Por eso es comprensible que los teólogos de la tradición cristiana, pasada y presente, hayan sido inducidos por el testimonio bíblico a tratar con esta crucial idea. La literatura antropológica que ha resultado como consecuencia es voluminosa. Además, las interpretaciones del *imago Dei* son tan diversas como las muchas escuelas de teología que las producen. Porque los conceptos acerca del hombre están integralmente relacionados a las cosmovisiones que representan, y son igualmente variadas.

A pesar de la intensa y sostenida atención al tema de la creación del hombre a la imagen de Dios, su significado pleno y preciso aun sigue sumergido en el misterio mismo que constituye el hecho de que seamos seres humanos (compare Sal. 139:13-18). Tal vez esta reflexión concertada en la idea de *imago Dei* sea impulsada por las relativamente escasas referencias directas a ella en la Escritura. Aparte de las enseñanzas del Nuevo Testamento en cuanto a la restauración de la imagen de Dios en Cristo (Rm. 8:29; 1 Cor. 15:49; Col. 1:15; 3:10), básicamente, las únicas referencias al hombre creado a la imagen de Dios se encuentra en los capítulos iniciales del Génesis (1:26-27;5:1; 9:6; compare Santiago 3:9). Sin embargo, a lo largo de toda la Escritura hay claras señales referidas a esa imagen (compare Sal. 8). Sin embargo, consecuente con su intención y propósito revelacional, la Escritura no ofrece en ninguna parte una teoría sistemática acerca del hombre. Esto lleva a Bavinck a decir que "en ninguna parte [de la Escritura] se despliega el contenido pleno de la imagen de Dios" (*Dogmática Reformada*, Vol. II, pg. 494). Sin embargo, la Biblia no deja de arrojar luz, en forma existencial, sobre lo que significa que seamos creados como imágenes de Dios "somos los poemas de Dios" dice Pablo, "el poema de Dios, creado en Cristo Jesús para bue-

nas obras . . . " (Ef. 2:10).

En efecto, la Biblia no pierde tiempo en clarificar el tema de la identidad humana. Como clímax en la obra creadora de Dios leemos que "Entonces dijo Dios, 'Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza. . . . ' Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó (Gén. 1:26-27). El "libro de las generaciones de Adán" comienza con una reiteración de esta verdad: "El día en que Dios creó al hombre, a semejanza de Dios lo hizo" (Gén. 5:1). Más tarde, cuando Dios pronunció su justo juicio sobre el crimen, basó su declaración de la santidad de la vida humana en la realidad fundamental de la creación: "Porque a imagen de Dios es hecho el hombre" (Gén. 9:6).

A lo largo de los siglos, los pensadores cristianos han sido tentados repetidas veces a introducir una disyunción entre los conceptos bíblicos de "imagen" y "semejanza." Con frecuencia afirman que "imagen" se refiere al estado divino concedido al hombre (*datum*), mientras que "semejanza" señala a una meta más elevada de santidad que el hombre debe alcanzar (*mandatum*). Esto resulta en una especie de imagen dual, es decir, una mayor y otra menor. Tales interpretaciones se adaptan bien a una antropología dualista con dones naturales y aspiraciones sobrenaturales. Sin embargo, estas no soportan la prueba del uso bíblico. En la Escritura estos dos conceptos tienen un significado mayormente equivalente. Por lo tanto, esta distinción, que tiende a hacer reconstrucciones dualistas del concepto bíblico del hombre, aunque se la encuentre en pensadores tales como Agustín y Aquino, en términos generales los reformadores la abandonaron. Como lo expresa Calvino: "Además, no hay poca disputa en cuanto a 'imagen' y 'semejanza' cuando los intérpretes buscan una diferencia inexistente entre estas dos palabras, excepto que 'semejanza' ha sido agregado a modo de explicación" (*Instituciones*, I,15,3). Siguiendo la misma línea Bavinck sostiene que mientras 'imagen' y 'semejanza' son "ciertamente no idénticas, sin embargo, no se puede señalar una diferencia esencial, sustancial entre ellas. Son términos que se usan promiscuamente y en forma intercambiable sin razón aparente alguna" (*Dogmática Reformada*, Vol. II, Pg. 492).

Esta imagen/semejanza divina es parte integral de nuestra manera de ser humanos. El hombre no es, en primer lugar, una criatura singular, a la que luego se agregan, como medida oportuna, estas cualidades de imagen, espejo, eco. La imagen de Dios no es un *donum supperadditum*, es decir, un don sobrenatural que suplementa o complementa nuestro ser que de otra manera es totalmente natural. No es un detalle, agregado luego, a una naturaleza humana ya existente. Más bien, ser

humano es ser la imagen de Dios. Por lo tanto *imago Dei* describe nuestro estado normal. No señala algo que está dentro de nosotros, o a algo acerca de nosotros, sino a nuestra humanidad. Expresándolo en forma precisa, se puede decir que Dios imaginó al hombre a existir. Por eso es erróneo decir que tenemos la imagen divina. Ni tampoco somos meramente portadores de imagen. Esta forma convencional de hablar tiene connotaciones demasiado externas a nuestra naturaleza de ser humanos. Sugiere la posibilidad de elección, como si fuera posible llevar o no la imagen. Esta imagen no es una opción, sino un hecho. Somos imágenes de Dios. Ser imágenes de Dios representa nuestra hechura, nuestra constitución, nuestra gloria, y al mismo tiempo nuestro alto y santo llamado en el mundo de Dios.

Estos discernimientos fundamentales pertenecen al hombre total, sin exclusión de nada. La idea de *imago Dei* cubre a la naturaleza humana en su extensión total y en todas sus partes. Abarca a todo lo que somos y tenemos y hacemos. Según las enfáticas palabras de Bavinck:

> . . .El hombre todo es la imagen de la plena Deidad. . . .Y lo es en forma completa, alma y cuerpo, en todas sus capacidades y poderes, en cada situación y relación. El hombre es la imagen de Dios por ser auténtico hombre y en esa medida es imagen de Dios; y es hombre, auténtica y esencialmente hombre, por causa de y en la medida en que es la imagen de Dios. . . . Por eso el hombre todo es la imagen y semejanza de Dios. Lo es en alma y cuerpo, de acuerdo con todas sus habilidades, fuerzas y dones. No hay nada en el hombre excluido de la imagen de Dios. Su alcance es tan extenso como nuestra humanidad misma. Ella es lo humano de nuestra humanidad. (*Dogmática Reformada*, Vol. II, pgs. 493, 516, 523)

Con inequívoca claridad Bavinck contradice la tendencia recurrente de limitar la *imago Dei* a algunos aspectos mayores o menores de la naturaleza humana, para identificarla con alguna facultad primordial de nuestro ser a expensas de otras. En este sentido no existe un "asiento" de la imagen de Dios en el hombre, como si una faceta de la naturaleza humana estuviera ubicada encima de otra, con precedencia y control sobre otras facetas. El concepto bíblico del hombre resiste todos los reduccionismos de ese tipo. La imagen de Dios es holista. Somos pervasivamente imágenes de Dios. Esta perspectiva antropológica lleva a Berkouwer a decir:

> El énfasis que la Escritura da al hombre como imagen de Dios ha triunfado una y otra vez sobre todas las objeciones y principios opo-

sitores. La Escritura nunca hace distinción entre los atributos espirituales y corporales del hombre limitando la imagen de Dios a lo espiritual, como proveyendo así la única analogía posible entre el hombre y Dios. (*El Hombre: La Imagen de Dios*, pg. 77)

No obstante, se ha invertido una enormidad de especulación antropológica sobre el tema: Adónde, dentro de la constitución humana, hemos de localizar el así llamado "asiento" de la imagen de Dios. ¿En qué aspecto de la naturaleza humana está tan entronada la imagen de Dios para poder gobernar sobre todos los otros aspectos? Este enfoque reduccionista generalmente asume que existen ciertas cualidades ónticas en el hombre correspondientes a cualidades ónticas similares aunque superiores de Dios. Una de estas cualidades ónticas, sea racionalidad, habilidad lingual, creatividad, o alguna otra virtud, es consecuentemente considerada como central y definitiva respecto de otras cualidades menores. Luego el debate se acalora: ¿Cuál tiene el rol liderante? ¿Cuáles de estos atributos son comunicables" (propiedades que Dios comparte con el hombre), y cuáles son "incomunicables" (propiedades que solamente posee Dios)? Este método escolástico ha demostrado ser un emprendimiento totalmente estéril; una búsqueda del tesoro sin claves bíblicas. Porque presupone una cosmovisión errónea, una "analogía del ser" (*analogia entis*) entre Dios y el hombre. De esa manera eclipsa, o al menos empaña, la distinción esencial y cualitativa entre el Creador y su creación, incluyendo a su criatura humana. Pierde de vista la Palabra de Dios en su función mediadora, como el límite fijado que simultáneamente también es el puente de comunicación entre los dos socios de este compañerismo contractual. Porque el hombre no es una "copia" óntica de Dios, ni tampoco un "duplicado" substancial, ni tampoco un "otro ego." Sino más bien, como imágenes de Dios somos llamados a reflejar a un nivel de criatura, a ser espejo y eco de la voluntad de Dios en la vida que vivimos juntos en el mundo de Dios. Mirando a la Palabra encarnada en Jesucristo es como mejor aprendemos lo que significa ser imagen de Dios, porque Jesucristo se hizo semejante a nosotros en todas las cosas, vino para hacer la voluntad del Padre, otorgando, mediante su Espíritu una perspectiva escatológica a todos los que intentan ser imágenes fructíferas de Dios. Por eso somos criaturas únicas, es decir, "otras" respecto de Dios y "otras" respecto del resto de la creación. Las demás criaturas son hechas "según su especie," pero al hombre Dios lo creó "a su imagen y semejanza." Esta orientación vertical establece la dirección para todas las otras relaciones de la vida, y es contraria a la visión horizontalista de las teorías evolucionistas. La vida humana es definida por Dios y primordialmente relacionada a Dios.

No obstante, incontables cristianos han sido seducidos por conceptos del hombre que empañan la cercanía y también el carácter distinto de Dios, reduciendo así la imagen de Dios a alguna parte supuestamente principal del hombre. Tales nociones no soportan la prueba de la Escritura ni de la experiencia diaria. Sin embargo, siguen ejerciendo un poder magnéticamente atractivo sobre la forma en que la gente piensa y habla y escribe, o sobre la forma en que actúa, tanto en asuntos prácticos como teóricos. Por ejemplo, es común definir al hombre como a un ser racional y moral. Entonces, presumiblemente, en base a la teoría de la correspondencia de la realidad, la racionalidad y moralidad humana corresponden de alguna manera a cualidades, atributos o propiedades similares en Dios. Entonces surge en esta errónea cosmovisión, el siguiente interrogante: ¿Adónde hemos de ubicar el "asiento" de la imagen de Dios? ¿En nuestra racionalidad? Después de todo, ¿no es Dios el gran pensador? Y ¿acaso no somos llamados nosotros a "pensar sus pensamientos después de él"? Con este planteo difícilmente se puede escapar al dogma de la primacía del intelecto. Sin embargo, tal intelectualismo no satisface las más profundas necesidades del corazón humano. Luego la gente busca un "escape de la razón" (Schaeffer) con su ortodoxia muerta. Entonces, una vez definido el hombre como criatura racional-moral, si falla la racionalidad, no hay otra alternativa que volvernos a la moralidad. Entonces, ese seguramente es el significado último de la vida, es decir, el "asiento" de la imagen divina en nosotros. Después de todo, Dios es el autor de la moralidad, el mundo es un orden moral, y el hombre es un agente moral. La Escritura lo "prueba," según afirman ellos, y el clásico argumento moral para la existencia de Dios lo confirma. ¿Pero qué pasa cuando el hombre moderno, abrumado por las inmoralidades del Holocausto, las brutalidades del subterráneo, las luchas raciales, y el inminente apocalipsis, ya no comparte la convicción tradicional referida a la realidad de un orden moral en el universo?

Y así continúa la búsqueda reduccionista del "asiento" de la imagen de Dios en el hombre. Quizá esté en el espíritu elevado del hombre, como sostienen los humanistas. O quizá, imitando a los hedonistas, en la gratificación corporal. Y otra vez, si no es en el intelecto, el alma racional del hombre (concepto de los escolásticos), ¿vamos a buscarlo en sus sentimientos más profundos (seguidores de Schleiermacher), o en el poder de la voluntad (activistas sociales)? En círculos cristianos más ortodoxos encontramos la distinción entre la imagen en su sentido "más estrecho" y en otro "más amplio." Todas estas ponderaciones antropológicas, mal encaminadas, oscurecen la enseñanza bíblica de que la *imago Dei* abarca la totalidad de nuestro ser en todas sus variadas funciones, centradas y unificadas en el corazón. Por eso tenemos que aprender muy concre-

tamente "a considerar el comer y beber como una forma de expresar nuestro amor a Dios, no por medio de acompañar palabras de gracia, sino por el hecho de comer y beber en sí; saber cómo una carrera comercial puede ser una experiencia tan rica de servicio a Dios como una carrera en teología; de experimentar una visita al excusado como un acto tan santo como la oración" (Stuart Fowler, *Sobre Ser Humano*, pg. 7).

Etimológicamente, parece ser que el concepto de *imago Dei* es derivado de la forma en que las monedas funcionaban en las sociedades antiguas. En las monedas se estampaba la imagen y semejanza del monarca gobernante (una idea no totalmente ajena a la práctica moderna). De esa manera la imagen de un rey en una moneda representa su presencia, autoridad e intereses en todo su dominio. (Recuerde el incidente referido al pago de tributos en el relato del evangelio, donde Jesús responde a sus críticos sobre el tema de los impuestos imperiales preguntándoles: "¿De quién es esta imagen, y esta inscripción?" (Mt. 22:15-22) Dondequiera que vaya la moneda, va el César). Así es también con el hombre como imagen de Dios: Dondequiera que el hombre se mueva en la creación de Dios, allí representa la presencia, la soberanía, y el cuidado de su Hacedor en y por su mundo. Ser imágenes significa que "representamos a Dios, como un embajador de un país extranjero, . . . [representando] la autoridad de Dios, . . . [tratando de] avanzar el programa de Dios para el mundo. . . . [y de] promover lo que Dos promueve" (Anthony Hoekema, *Creado a la Imagen de Dios*, pgs. 67-68).

Precisamente porque nosotros, humanos, somos singularmente la imagen de Dios, es que Dios prohibe tan insistentemente la hechura de otras imágenes (Ex. 20:4-6). La prerrogativa de establecer una imagen de sí mismo pertenece exclusivamente a Dios. Y él ha ejercitado esta prerrogativa de una vez para siempre al crear a la humanidad. Todo intento de "jugar a ser Dios" haciendo imágenes de él en cualquier forma diferente a la que él ha querido, tiene que ser enérgicamente resistido. Porque él está lleno de un santo celo en cuanto a su proyecto de hacer imágenes, y se disgusta ante todo intento de controlar arbitrariamente o manipular su presencia, su gobierno, sus propósitos en su mundo. En las palabras de Berkouwer:

> El segundo mandamiento trata de la prohibición dirigida contra la arbitrariedad con que el hombre intenta tener a Dios a sus órdenes . . . .[porque] en todo intento humano de hacer una imagen de Dios, hay un intento de controlar a Dios, de acercarlo. Y es esto lo que se prohibe en el segundo mandamiento. . . . [Intentar esto] es, en su origen mismo, un acto de inequívoca alienación de Dios. Y es, simultáneamente, un acto de extrema auto-alienación, puesto que

> con ello el hombre trata de construir una "imagen de Dios," cuando él mismo, en comunión con Dios, debe ser esa imagen en la totalidad de su ser.... Solamente cuando se rompe la comunicación del hombre con Dios pueden surgir intentos tan confusos y carentes de propósito por intentar el encuentro de la "imagen" llenando el vacío con una "presencia" divina de construcción artificial. (*El Hombre: La imagen de Dios*, pgs. 79 - 82)

Por eso la idea de *imago Dei* es un concepto relacional, referencial. No debe ser buscada en alguna cualidad óntica dentro de nosotros. Tiene más bien un significado dinámico, activo, funcional. "Dios nos ha creado a su imagen de manera que podamos ejecutar una tarea, cumplir una misión, seguir un llamado" (Anthony Hoekema, *Creado a la Imagen de Dios*, pg. 73). Como es con Dios así también es con el hombre, la definición de la Biblia no es *ad intra*, sino *ad extra*. Descubrimos el significado de ser imágenes de Dios, no por mirar a nuestro propio interior, o por escudriñar nuestro ser íntimo. En cambio, el significado de ser imágenes de Dios se descubre cuando miramos fuera de nosotros mismos. La *imago Dei* no crea personas introvertidas, sino extrovertidas. No es una idea estructural sino direccional. Se refiere a esa red de relaciones religiosas que constituyen el marco para la obediencia contractual, es decir, nuestra relación con Dios que es decisiva para las relaciones normadas que tienen vigencia para nuestras vidas personales, para la vida que vivimos juntos en las comunidades humanas, y también para nuestros tratos con las otras criaturas de Dios, grandes y chicas dentro del cosmos como un todo. La idea de imagen se refiere a nuestro estado y tarea: No somos divinos, pero somos sagrados. La vida humana es totalmente sagrada, porque es vivida ante el rostro de Dios. También es totalmente secular en el sentido de que es vivida en ningún otro lugar sino aquí en este siglo (*saeculum*). El hecho creacional de ser imagen de Dios y su llamado concomitante de ser imágenes de Dios coinciden con el llamado a la obediencia contractual y al servicio en el reino. Llevar la imagen de Dios es hacer su voluntad. Es un asunto de oír y guardar la Palabra de Dios, nuestra tarea y nuestro llamado. No es "estático, sino dinámico"; por eso debemos imaginarlo "no como un sustantivo, sino como un verbo" (Hoekema, *Creado a la Imagen de Dios*, pg. 28). En las palabras de Weber: "Siendo seres semejantes a Dios, se supone que hagamos algo" (*Fundamentos de Teología*, Vol. I, pg. 560). Porque la vida es religión; religión es servicio; y llevar la imagen de Dios es servirle a él y a nuestro prójimo. Por eso, el llamado a la conversión es el llamado a un renovado servicio, de manera que "quien estaba usando sus poderes de imagen-de-Dios de manera equivocada, ahora [puede

ser] capacitado otra vez para usar correctamente esos poderes" (Hoekema, *Creado en la Imagen de Dios*, pg. 86).

II. 8. El Hombre en su Oficio

Por ser el mensaje de redención, la Escritura asume y construye renovadamente sobre los hechos de la creación. Consecuentemente presupone tanto la idea del hombre como imagen de Dios y la idea del hombre en su oficio. Además señala una estrecha conexión entre estas dos formas de describir y prescribir nuestro llamamiento singular y comprehensivo como seres humanos: Debemos llevar la imagen de Dios en la forma de ejercer nuestro oficio(s).

La clásica idea cristiana del hombre ejerciendo su oficio ha pasado por tiempos difíciles. Bajo el impacto de usos contemporáneos humanistas y seculares sufre de desuso, abuso y maluso. Los resultados están a la vista: ¿Quién piensa todavía en la vida humana cotidiana como el ejercicio de un oficio dado por Dios? Muy pocos, y con ello todos perdemos. Para recuperar este terreno perdido es importante reclamar y rehabilitar este sano concepto bíblico mirando en forma renovada a una idea vieja.

El término "oficio" referido al lugar y a la tarea del hombre en la creación mayormente no se encuentra en la Escritura. Sin embargo, la idea del oficio está implícitamente presente en la estela global de la revelación bíblica. Está integralmente entretejida en el drama de la salvación. Piense, por ejemplo, en la designación de los sacerdotes, reyes, y profetas en el Antiguo Testamento, y de los apóstoles, diáconos, ancianos, ministros y evangelistas en el Nuevo Testamento. En forma subyacente a estos oficios especiales está la designación oficial de toda la compañía de los creyentes cristianos como "linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios" (1 Pe. 2:9).

Sin embargo, hasta los tiempos de la Reforma, la iglesia cristiana no llegó a aprovechar plenamente esta idea bíblica del hombre en su oficio. Como en la iglesia primitiva los roles de liderazgo eran moldeados gradualmente conforme a los patrones del cristianismo medieval, el significado bíblico de oficio, abarcando a todo el orbe, fue desplazado de manera creciente por una noción elitista de oficialismo. El cuerpo como un todo de quienes confesaban a Cristo fue privado de sus derechos. Los creyentes comunes fueron privados del sentido fundamental de investir un oficio universal. En cambio, se reservó la idea del ejercicio de un oficio cristiano principalmente a las autoridades de la iglesia y el estado.

El oficio fue identificado con el estado burocrático de príncipes en el reino de la naturaleza y de sacerdotes en el reino de la gracia. De esa manera los gobernantes seculares podían apelar a una exención de sus responsabilidades políticas apelando al "derecho divino de los reyes" en tanto que los líderes espirituales afirmaban pretensiones aún más audaces en cuanto a autoridad suprema, reclamando que al fin de cuentas "ambas espadas [autoridad temporal tanto como sacra] descanse en una sola mano," es decir, en la jerarquía.

A la luz de estas tendencias severamente reduccionistas, profundamente arraigadas en el cristianismo occidental, uno tiene que apreciar profundamente la dramática contribución de los reformadores del siglo dieciséis en cuanto a la recuperación de la idea bíblica del oficio. Lutero, como pionero en este movimiento de reforma, puso en agudo relieve la verdad del sacerdocio universal de todos los creyentes. Calvino, como reformador de la segunda generación, desarrolló en forma aún más plena una teología referida al oficio. Relacionó el triple oficio de Cristo como Mediador al correspondiente triple oficio de su cuerpo, la iglesia. Cristo ejerció su oficio real con el propósito de capacitar a su pueblo para la perseverancia. Porque "tal es la naturaleza de su gobierno, que el comparte con nosotros todo lo que ha recibido de su Padre" (*Instituciones*, II, 15,4).

> Por eso, toda vez que oímos de Cristo como armado con poder eterno, recordemos que la perpetuidad de la iglesia está segura en esta protección. Por lo tanto, en medio de la violenta agitación con la que es continuamente atribulada, en medio de las tormentas terribles y peligrosas que la amenaza con innumerables calamidades, ella aún sigue firme (*Instituciones*, II,15,3).

Calvino expresa un acento similar en su tratamiento del oficio profético de Cristo. Porque:

> . . . Recibió unción no solamente para sí mismo, para poder ejecutar su oficio de enseñanza, sino para todo su cuerpo para que el poder del Espíritu pueda estar presente en la continuación de la predicación del evangelio. (*Instituciones*, II,15,2)

Consistente con esta línea de pensamiento, Calvino concluye su discusión del oficio mediador de Cristo diciendo:

> . . . Cristo cumple el rol sacerdotal, no solamente para que el Padre sea favorable y propicio hacia nosotros mediante una ley eterna de

> reconciliación, sino también para recibirnos como sus compañeros en este gran oficio (Ap. 1:6). Porque nosotros, que en nosotros mismos estamos contaminado, no obstante, en él somos sacerdotes, ofreciéndonos a nosotros mismos y todo nuestro ser a Dios, entrando libremente al santuario celestial para que los sacrificios de oraciones y alabanzas que traemos sean aceptables y de olor fragante delante de Dios. (*Instituciones*, II,15,6)

A lo largo de todo un capítulo (*Instituciones*, II,12) que Calvino dedica a la pregunta ¿Cur Deus homo? ("¿Por qué se hizo hombre Dios?"), Cristo aparece como el "último Adán" únicamente "para tomar el lugar de Adán." Al sostener de esa manera que Cristo restaura al hombre en su triple oficio, Calvino afirma reflexivamente el estado original del hombre como oficial en el mundo de Dios.

Esta teología del oficio, inaugurada por Calvino, fue desarrollada luego en el movimiento neo-calvinista ocurrido alrededor de principios de este siglo. En sus conferencias de Princeton en 1898 Kuyper expone las perspectivas de cosmovisión de nuestro oficio universal discutiendo "las tres relaciones fundamentales de toda la vida humana." Según Kuyper el oficio implica relacionalidad. Las tres relaciones básicas que otorgan estructura y contexto al oficio que nos ha sido otorgado en la creación como seres humanos (ahora caídos y redimidos) pueden ser definidos teológica, sociológica y cosmológicamente. Antes que nada somos siervos de Dios; en segundo lugar, somos guardianes de nuestra común humanidad (incluyendo nuestras propias vidas); finalmente, también somos mayordomos de las multiformes riquezas del resto del cosmos. Por eso, teológicamente, oficio implica servicio a Dios; sociológicamente implica el cuidado propio de guardianes; y cosmológicamente implica mayordomía (*Conferencias sobre Calvinismo*, pgs. 19 ss.).

La Escritura ofrece una amplia variedad de términos mayormente intercambiables que, tomados en su conjunto, forman la base de la idea bíblica de oficio. Entre ellos, tal vez *oikomonos* ("mayordomo," literalmente "persona encargada de la casa") ofrezca la mejor suma de los diversos usos equivalentes en hebreo y griego (compare Lc. 16:2, donde se ordena al "mayordomo infiel": "Da cuenta de tu mayordomía," literalmente "de tu administración de la casa," ver también Lc. 12:42). Como lo expresa Paul Schrotenboer:

> En el sentido más amplio, la idea de oficio se refiere a la administración por parte del hombre de todo el mundo que Dios le ha dado para su administración. El relato de la creación afirma claramente que Dios puso al hombre sobre el mundo para gobernarlo en

> obediencia a su Hacedor. Que el hombre, como vice-regente de Dios, sea el administrador del mundo no es una mera noción de la gente antaño, de gente más primitiva; este concepto fue la esencia de la fe del pueblo hebreo de Dios que tomó la idea de la revelación divina. (*El Hombre en el Mundo de Dios*, pg. 4)

Estar en el oficio es algo intrínseco al hecho de ser humano. Es más que una mera función. Es un asunto de identidad personal y comunal. El oficio no es asunto de elección. Es un hecho que define nuestra humanidad misma. Tener un oficio en el mundo de Dios es algo intrínsecamente nuestro. Cuando se trata de la diferenciación entre este oficio genérico y la variedad de oficios vocacionales, obviamente se involucran decisiones (por ejemplo, si ejercer el oficio de "cuidar ovejas" como en el caso de Abel, o de "labrar la tierra," como en el caso de Caín). Además hay una cierta diferenciación de tareas incorporada en el mismo orden óntico de la creación (por ejemplo, ser madre y ser padre respectivamente, como en el caso de Eva y Adán). Pero subaycente a estas diferencias de llamado hay una solidaridad fundamental de oficio que rige genéricamente para toda la humanidad. Porque corporativamente todos estamos colocados bajo la obligación de ser siervos, guardianes, y mayordomos.

Estructuralmente el carácter de nuestro oficio común humano (dado en Adán, restaurado en Cristo) implica un rol mediador. Estar en el oficio significa ocupar una posición intermedia, una posición en relación. Estamos ubicados tanto *debajo* como *encima*, es decir, debajo de Dios y encima del resto de la creación. Consecuentemente somos responsables tanto ante como de, es decir, responsables ante Dios, y responsables de las cosas que han sido confiadas a nuestro cuidado. Como personas en oficio somos vicarios y representantes de nuestro Hacedor, llamados a cuidar la tierra, protegerla, abrazar nuestro mandato cultural y manejar los asuntos del mundo de Dios en favor de él.

Expresado de manera diferente, la idea bíblica del oficio abre nuestros ojos a las tres perspectivas básicas referidas a la vida. Primero, todo ejercicio del oficio se apoya en la autoridad divinamente delegada. Esto tiene vigencia para nuestro oficio común, genérico como seres humanos. Además rige en la misma medida para toda la gama de diferentes avenidas de servicio por las que nuestro oficio corporativo toma una hueste de expresiones concretas, tales como ser padres, cultivar, atender el hogar, negociar, estudiar, legislar, ser periodista, y todo lo demás. En ninguno de los oficios podemos actuar por cuenta propia. Porque el oficio no es un derecho sino una tarea encomendada, algo que nos ha sido otorgado. No debemos actuar autónomamente, sino como representantes del Dador de cada tarea perteneciente al oficio. Aquí, como siem-

pre, es cierto que "nada hemos obtenido, sino lo que hemos recibido." Lo que Jesús dijo a Pilato rige para todo oficio en la vida: No tendrías autoridad alguna si no te fuere dada desde arriba (Jn. 19:10-11). Consecuentemente, todo oficio terrenal solamente tiene autoridad limitada, primeramente por la soberanía de Dios que lo abarca todo, y limitada también por la jurisdicción coexistente y proexistente de otros oficios en la sociedad.

Segundo, la idea bíblica de oficio involucra reponsabilidad. Como criaturas responsivas somos responsables de la manera en que administramos nuestro oficio(s). ¿Ante quién se debe esta responsabilidad? Por supuesto, existen autoridades terrenales, a quienes debemos responder en ciertas y circunscriptas maneras; pero la responsabilidad última es para con el Rey de reyes y Señor de señores. Tercero, el oficio es para servir. Usar el oficio para prestigio o promoción personal, para auto-gratificación o auto-engrandecimiento, es una distorción de la idea bíblica de oficio. Malas prácticas de esa clase son una afrenta a nuestros semejantes como imágenes de Dios. Rompe el tejido divinamente establecido de las relaciones humanas. Por eso, quienes están investidos de autoridad deben demostrar sus calificaciones para ejercer el oficio. Esa confianza tiene que ser ganada. Pero cuando el oficio resulta en prejuicio, el oficial a cargo niega su derecho de ejercer autoridad. En tal caso es tiempo de hacer imputaciones, remoción del cargo, o despidos. Porque brindar un servicio obediente, los padres en bien de sus hijos, los pastores en bien de los miembros de la congregación, los gobernantes en bien de los ciudadanos, es esencial al ejercicio del oficio.

Este concepto bíblico de oficio sirve como fuente de incontables bendiciones. También ayuda a evitar serios daños en la sociedad. Por un lado actúa como contención de tendencias totalitarias, sean políticas, económicas o eclesiásticas. El mensaje bíblico de autoridad, libertad, y servicio desafía a todo poder tirano que intenta oprimir la libre expresión de otros legítimos oficios humanos. Por otro lado también ayuda a evitar las tendencias que procuran igualar a todos. En contra de modernos movimientos democratizantes que tratan de borrar patrones divinamente ordenados de rango y orden en las comunidades humanas (tales como padres e hijos, maestros y estudiantes) el concepto bíblico de oficio honra la diversidad de dones y llamados que Dios ha distribuido entre los hombres, sin dejar de afirmar la igualdad fundamental de todos los hombres ante el rostro del Señor.

II. 9. El Hombre Total: Cuerpo/Alma

¿Cómo fuimos constituidos por la mano de Dios? ¿Cuál es nuestra con-

stitución? Aparentemente, tarde o temprano, toda discusión seria de la naturaleza humana gravita en dirección a este tema crucial. La elección que encaramos básicamente está entre un concepto holista y un concepto dualista del hombre. ¿Somos cuerpo y alma? ¿O cuerpo, alma y espíritu? ¿O existe una manera mejor de entender la unidad en la diversidad que hace de nosotros lo que somos? ¿Existe una unidad esencial referida a nuestras vidas? Y si es así ¿es la totalidad simple, igual a la suma de sus partes, o acaso es de alguna manera mayor que todas sus partes?

Durante casi 2.000 años estos problemas han perseguido a la comunidad cristiana, con consecuencias muy desestabilizantes. Las influencias deformantes de la filosofía griega sobre la religión cristiana y su teología en ninguna parte han cobrado impuestos tan pesados como en el área de la antropología. A partir de la funesta síntesis greco-romana del segundo siglo, las teorías dicotomistas han dominado el pensamiento y la práctica cristiana, surgiendo la tricotomía como versión más refinada de la dicotomía. Con Fowler tenemos que reconocer que "la teoría de dos componentes de la persona humana es una idea ajena a la Biblia, que la tradición cristiana introdujo a la Escritura. . . . Es una intrusión corruptora de filosofía pagana en el pensamiento cristiano y un serio impedimento para experimentar la plena riqueza del evangelio" (*Sobre Ser Humano*, pgs. 3-4).

Una versión melodramática de tales antropologías bipartitas nos llega a través de una historia de Thomas Mann en su libro *José el Proveedor*. En el comienzo, según dice su relato mitológico, Dios creó dos clases distintas de existencia para lo creado, es decir, seres espirituales, los ángeles, y el reino material de la creación no humana. Y todo iba bien. Porque lo espiritual y lo material gozaba de una coexistencia pacífica en un estado de cosas con separación entre lo uno y lo otro, nada mexclado y nada diluído. Pero entonces, conforme a la leyenda de Mann, Dios decidió crear un tercer tipo de ser, el hombre. El hombre sería la combinación de un alma espiritual y un cuerpo material. Los ángeles lo miraron con espanto. Pasmados ante este extraño proyecto expresaron su vigorosa desaprobación. Semejante ser híbrido de alma y cuerpo estaría destinado al desastre. No era factible. Constituía una mezcla inestable. Pero, según se desarrolla el drama, Dios siempre tiene razón, de modo que procedió resueltamente con su absurdo plan. El hombre apareció sobre la escena, una criatura divina, parcialmente cuerpo y parcialmente alma. Como una profecía que se cumple en sí misma no tardó mucho en producirse la inevitable calamidad, tal como los ángeles lo habían predicho. El hombre no logró pasar la prueba. Su naturaleza híbrida se descompuso. Ante esto los ángeles se dirigieron a Dios en actitud de "te lo dijimos antes." Pero aun entonces, Dios, tozudamente

se rehusó abandonar este imposible experimento. Se dispuso entonces a restaurar esta monstruosidad caída llamada hombre. Indignados ante tal obstinación divina los ángeles finalmente se rebelaron y así el pecado y el mal descendieron al mundo.

Por supuesto, la historia del hombre es un trozo increíble de ficción metahistórica. Corporiza, tal vez en una medida mayor a la que estemos dispuestos a admitir, motivos dudosos que en forma muy adecuada exponen los conceptos dualistas de la humanidad tan prevalecientes en el cristianismo occidental. Los pensadores cristianos tomaron prestado de sus antepasados griegos la noción de la superioridad de lo espiritual sobre lo físico, de la mente sobre la materia. Las funciones corporales pertenecen a un orden inferior de la realidad, inferior a los píos ejercicios del alma. Muchos pensadores cristianos (entre ellos Calvino) sucumben ante la idea helenista de que el cuerpo es la "prisión" del alma. Siguiendo este modelo esquizoide del hombre, los cristianos conscientes fueron exhortados a subyugar el cuerpo, rechazando la alimentación, el matrimonio, la protección y las alegrías normales de la vida en sociedad en favor de disciplinas espirituales tales como la auto-negación ascética, el celibato, y las privaciones del orden monástico y de la vida hermitaña. No solamente se usaron tales conceptos dualistas de la realidad como base para las antropologías, sino también para dar rango a las instituciones y vocaciones dentro de la comunidad cristiana. La iglesia, dedicada al cuidado espiritual y destino eterno de las almas, supera al estado, que solamente atiende los intereses terrenales y temporales de la existencia corporal. Dentro de la iglesia misma el clero representa el alma y el laicado el cuerpo de los creyentes. Un llamado al seminario es más santo que procurar una carrera política. Las universidades bíblicas tienen un elemento espiritual que es superior al de las universidades cristianas de arte liberal. El evangelismo es un claro mandato cristiano, mientras que la acción social cristiana es, en el mejor de los casos, una opción. Inclusive los dos enemigos mortales, fundamentalismo y liberalismo, concordaron en aceptar este dualismo de cuerpo/alma como punto de partida, aunque, después de ese origen se movieron en direcciones diametralmente opuestas. En efecto, ¿Acaso hay alguna tradición cristiana que haya permanecido inmune a estos conceptos no bíblicos del hombre?

Como un hijo de su tiempo, educado en la tradición humanista de su día, Calvino, igual que sus contemporáneos, fue incapaz de librarse completamente de las cadenas que prevalecían las antropologías de la Edad Media. Platón era una parte demasiado importante de su mundo de pensamiento. Por eso el concepto que Calvino tenía del hombre representa el elemento menos reformado en su teología. En efecto, Calvino rompe con la noción medieval de una caída parcial, y por eso también de una redención parcial. En cambio, sostenía que todo el hombre es creado bueno, que el hombre todo es vencido por el pecado, y que, consecuentemente, todo el hombre también es redimido en Cristo. Por eso,

direccionalmente, su antropología es reformada, pero estructuralmente sigue siendo no reformada. Porque al referirse a las cuestiones del cuerpo y del alma, y de las facultades del alma, expone su dependencia de las filosofías helenistas, tomando prestados sus conceptos del hombre a quien considera un "microcosmos" dentro del mundo, en el cual el cuerpo es "la prisión" del alma. Esas construcciones dicotomistas fueron aceptadas luego como dogma en las teologías de la moderna tradición escolástica protestante. Al combatir un tomismo resurgente, los pensadores post-reformados decidieron atacar al enemigo con sus propias armas, es decir, con los conceptos y categorías de análisis tomados del arsenal greco-romano tan familiar al cristianismo medieval. Por eso, metodológicamente, esas antropologías representan intentos de echar vino protestante en botas católico-romanas.

En círculos contemporáneos reformados Luis Berkhof se destaca como un exponente maduro de esta venerable tradición en la ortodoxia protestante. Su antropología refleja claramente esta tradición escolástica. En ella lucha con el problema de cómo hacer justicia tanto a la unidad como a la dicotomía que definen al hombre. Berkhof sostiene que la Escritura "mientras indica que hay dos elementos en el hombre, no obstante, acentúa la unidad orgánica del hombre." Además, "ésta es reconocida a lo largo de la Biblia." Resaltando nuevamente la unidad de la naturaleza humana, afirma:

> Mientras reconoce la naturaleza compleja del hombre, (La Escritura) nunca lo representa como algo que resulte en un doble tema respecto del hombre. Todo acto del hombre es visto como acto del hombre todo. No es el alma, sino el hombre quien peca; no es el cuerpo, sino el hombre quien muere; y no es meramente el alma, sino el hombre, cuerpo y alma, quien es redimido por Cristo.

Al mismo tiempo Berkhof afirma que "la representación prevaleciente de la naturaleza del hombre en la Escritura es dicotomista." Comentando sobre la relación entre alma y espíritu, rechaza la distinción tricotomista entre los dos, puesto que "un estudio cuidadoso de la Escritura muestra claramente que hace un uso intercambiable de las palabras. Ambos términos denotan el elemento superior o espiritual en el hombre, pero contemplándolo desde diferentes puntos de vista." Por eso Berkhof concluye afirmando que "se puede decir que el hombre tiene espíritu, pero es alma. Por eso la Biblia señala a dos, y solamente a dos, elementos constitutivos en la naturaleza del hombre, es decir, cuerpo y espíritu o alma. Esta representación escritural también está en armonía con la conciencia que el hombre tiene de sí mismo" (*Teología Sistemática*, pgs. 191-96).

Este análisis antropológico tradicional, pero en gran manera ambivalente, ya no es aceptado como auto-evidente. Porque desde mediados del siglo ha surgido un nuevo consenso. Basando sus conceptos en reno-

vados estudios bíblicos como en el trabajo hecho en filosofía cristiana y las ciencias humanas, los pensadores cristianos comenzaron a enfocar, como nunca antes, la idea de la globalidad del hombre. Paulatinamente fue creciendo el reconocimiento de que las Escrituras no nos presentan un concepto dualista (o tricotomista) del hombre. En cambio, nos vemos a nosotros mismos reflejados allí como seres humanos de una pieza. Este discernimiento es corroborado por descubrimientos de estudios antropológicos en diversas ramas del aprendizaje. La conciencia humana, la experiencia diaria, y muchas otras reflexiones referidas a nuestra naturaleza creada testifican de la unidad fundamental que pervade todas nuestras formas de ser humanos. Los conceptos holistas reemplazaron gradualmente los conceptos dualistas más antiguos.

Los términos convencionales, usados durante mucho tiempo para designar las partes supuestamente superiores e inferiores del hombre, aunque eran tomados de las Escrituras, fueron moldeados, no obstante, por el pensamiento helenista. Además no logran demostrar en forma convincentes que hombre consiste de dos partes. Porque todo este cuerpo de conceptos bíblicos, es decir, "cuerpo," "alma," "hombre interior," "hombre exterior," "carne," "corazón," "espíritu," señala al hombre total visto desde diferentes puntos de vista. Este reconocimiento de la unidad de todo el hombre, centrada en el corazón, en toda la rica diversidad de sus muchas relaciones vitales no está totalmente ausente de las antropologías más tradicionales. Porque ninguna persona, de ninguna era, puede conformarse totalmente con una auto-imagen dualista, o una teoría de personalidad dividida. Todos los hombres anhelan algún sentido de totalidad, integridad y coherencia en la vida. Generalmente, como en Louis Berkhof, esto conduce a una afirmación de la unidad-en-la-dualidad. Pero el mero decirlo, no hace que así sea. Porque los puntos de partida dualistas (cuerpo y alma) resisten las conclusiones unificadas (el humano como un todo).

A pesar de sus buenas intenciones, el resultado es lo que Berkouwer llama una "unidad ficticia." Lo que sigue es su manera de presentar el caso:

> La forma más controvertida de dicotomía en la teología es aquella que presenta al hombre como compuesto por dos sustancias, cuerpo y alma. Esta idea, de la que se afirma que hay apoyo en la Escritura, no implica de mínima manera un dualismo, una tensión polar. Más bien, la intención es mostrar la unidad del hombre a pesar de, o mejor dicho, en, esta dualidad, llamando la atención a alguna relación que, cualquiera sea la forma de describirla más precisa y definidamente, une a alma y cuerpo. Pero afirmar meramente tal dualidad-en-la unidad no significa que realmente tengamos una unidad. Siempre sigue en pie la pregunta si esta dualidad en la unidad no es construida así para que la tensión entre ambos tér-

minos, la imposibilidad de unirlos, se haga inequívocamente clara; y si en realidad, los dos términos, que al principio están separados por un dualismo no son unidos en forma ilegítima en una unidad ficticia. (*El Hombre: La Imagen de Dios*, pgs. 212)

Para aquellos de nosotros que en virtud de toda una vida de entrenamiento nos hemos acostumbrado a vivir nuestras vidas en términos del concepto tradicional dicotomista del hombre, este concepto bíblico reformulado del hombre total, al principio nos puede parecer desconcertante. Parece ser tan indiscutidamente natural entender las referencias bíblicas al alma como significando la parte superior, espiritual, de nosotros, y el cuerpo como la parte inferior, más mundana. ¿De qué otra forma sería posible leerlas? Por supuesto, esa forma de leer tiene sentido para una cosmovisión dualista. ¿Pero es esta la única o mejor manera de leer la Escritura? ¿Realmente hace justicia el modelo dicotomista del hombre a lo mejor de las hermenéuticas bíblicas dentro de la tradición reformada? Quizá hemos leído la Escritura con lentes bifocales. Esa práctica insana forzosamente tiene que producir imágenes visuales de tipo dualista. Sin embargo, esas impresiones distorcionadas residen en la visión del que observa, no en el texto. Una vez que comprendamos esto podemos dejar atrás esos conceptos dualistas convencionales como ilusiones ópticas. Después seremos libres para reemplazar estos lentes bifocales, gastados por lentes de un foco. La Escritura ciertamente está abierta a esta posibilidad.

Herman Ridderbos es de gran ayuda en abrir este terreno nuevo mediante su cuidadoso estudio de las epístolas paulinas. Su conclusión es que el "hombre es en la totalidad de su existencia, 'cuerpo.'" Al tratar las relaciones entre "cuerpo" y "carne," sostiene que si bien el lector "no debe perder de vista los diferentes puntos de vista desde los que ambas descripciones consideran al hombre en su modo de existencia terrenal," debe recordar que esos términos "son usados sinónimamente para describir la totalidad del hombre en su existencia temporal corporal." "Cuerpo," en un uso paralelo a "alma" y "espíritu" se refiere al "modo concreto de existencia, coexistencia del hombre con el hombre mismo." Además enfatizando esta perspectiva antropológica unitaria, Ridderbos afirma que un examen minucioso del uso paulino revela que "cuerpo" y "carne" no son vistos como "las partes 'constitutivas' externas del hombre, como la caja material del hombre real, interior, sino más bien para denotar al hombre mismo conforme a ciertos modos de su existencia." Además, "el hombre no solamente 'tiene' un lado exterior y otro interior, sino que es, como hombre, tanto 'exterior' e 'interior'; [el hombre] existe tanto de una manera como de la otra." Está claro, entonces,

que "cuerpo" no debe ser entendido como separado del hombre en sí, como si fuera solamente el órgano material/sensorial: el hombre no solamente 'tiene' un cuerpo, sino que es un cuerpo" (*Pablo: Un Bosquejo de su Teología*, pgs. 115-18).

Acentuando el mismo concepto holista del hombre desde otro punto de vista, F.H. von Meyenfeldt dice:

> Cada pulgada del hombre es "alma"; y cada pulgada de "alma" es hombre. Esto significa que el "alma" no es un algo vago y sombrío, sino que el "alma" es la sangre y necesita el espacio vital de nuestra buena tierra. Denota nuestra existencia terrenal concreta y emocional. ("El significado del Antiguo Testamento de Corazón y Alma," en *Hacia un Concepto bíblico del Hombre*, Arnold De Graaff y James H. Olthius, pg. 74)

Consecuentemente un concepto dicotomista del hombre se contradice con nuestra experiencia de la vida puesta a la luz de la Escritura. "Cuerpo" no es algún "equipaje animal" que hemos traído desde un pasado primitivo. No somos meramente "almas incorporadas" ni "cadáveres animados." La naturaleza humana no está compuesta de un cuerpo mundano, de alguna manera unido a un espíritu superior. Más bien, todas nuestras maneras de ser humanos son totalmente corporales y al mismo tiempo totalmente espirituales. Es imposible decir donde termina la vida corporal y comienza la vida espiritual. Porque no solamente conducir un automóvil y tipear una carta son expresiones corporales, sino que soñar, reflexionar racionalmente, imaginar creativamente también involucra impulsos corporales. Una risa estridente proviene de la alegría interior. Las lágrimas saladas brotan de un alma en angustia. Pensamientos pecaminosos pueden contaminar a una persona tan concretamente como los hechos de fornicación (Mt. 5:28). Actitudes de odio pueden matar con tanta seguridad como balas y gas metano (Mt. 5:22). Una educación humanista-secular puede destruir la vida en forma tan definitiva como el conductor que embiste y escapa. Toda la conducta humana, en sus dimensiones más profundas como en espectro total de sus manifestaciones externas, es, en todas partes, y siempre, totalmente corporal y plenamente espiritual. En las palabras de Bavinck:

> la naturaleza de la unión de alma y cuerpo es incomprensible; pero es más integral de lo que suponen las teorías del ocasionalismo, de armonía preestablecida, o interpretaciones sistemáticas; no es moral, sino substantivo; es tan íntima que una sola naturaleza, un solo yo, es el sujeto de ambos en todas sus actividades. (*Gereformeerde*

Dogmatiek, Vol. II, pg. 521)

Gilkey también acentúa la integralidad de la naturaleza humana dentro de la perspectiva cristiana, contrastando esto con ambas perspectivas, el concepto moderno naturalista/secularista del hombre y el concepto clásico pagano del mundo antiguo. Así es como expone su caso: En la religión bíblica

> . . . la existencia no es vista como una división por la mitad entre un principio ordenador significativo y un principio dinámico y material carente de sentido. Más bien, conforme a la idea cristiana de la creación, cada ser finito fue llamado a existir en todos sus aspectos por la voluntad de Dios llena de propósito. De esa manera toda faceta de una entidad y todo factor significativo en la vida del hombre, es potencialmente creativo y está esencialmente involucrado en todo cuanto implique la vida humana realizándose. Lo divino ya no está relacionado a uno de los elementos de la existencia, reduciendo así el valor de los otros. Más bien, lo divino es la fuente de todos los aspectos del ser, de manera que todos comparten su valor. . . . Así que, como opuestos a los escritores paganos contemporáneos, los cristianos insistieron en que el hombre todo incluye cuerpo y también alma, y solamente sería "salvado" dentro del cuerpo y no por la pérdida del mismo. . . . Por eso, el problema básico de la vida ya no fue lograr la victoria de un factor de la naturaleza humana sobre el otro. . . . Como resultado de la reinterpretación de la existencia, la unidad, la realidad, y el significado de cada existencia individual, son afirmados por primera vez en forma plena y poderosa. (*Hacedor del Cielo y de la Tierra*, pgs. 168-69)

Consecuentemente el hombre no es "parcialmente esto" y "parcialmente aquello," es decir, parcialmente cuerpo y parcialmente espíritu, según sostienen los dicotomistas. La tricotomía solamente agrega al problema insertando un tercer factor, en este caso el alma, a efectos de establecer una medida de armonía entre los otros dos factores mutuamente enemistados, espíritu y cuerpo. Ningún análisis de partes referido a nuestra humanidad suena veraz ante nuestra experiencia cotidiana. La añoranza, que en el fondo es una desorientación interior, puede tener devastadoras consecuencias corporales. De igual manera, un dolor de muela puede desencadenar una severa depresión. Jamás ninguna de las alegrías o de los pesares de la vida han sido puramente espirituales o puramente corporales. Esta realidad creacional es reconocida en forma creciente en la práctica de la medicina holista. Y un

análisis de la naturaleza humana enfocada com parte/parte tampoco concuerda con el concepto, bíblicamente enfocado, del hombre.

Tales discernimientos pueden dar reposo, de una vez para siempre, a todos los estériles dilemas que nos han sido impuestos por antropologías dicotomistas y tricotomistas. Porque el hombre es una unidad en diversidad, no una colección de partes. Existe un carácter integral de totalidad en el ser humano que va más profundo que la suma de nuestras pocas o muchas partes. Como dice E. Ladd, cuerpo, alma, y espíritu son "diferentes formas de ver al hombre todo" (*Una Teología del Nuevo Testamento*, pg. 457). Antropologías tradicionales bipartitas y tripartitas, violan este carácter fundamental de unidad de la naturaleza humana, como que tampoco hacen justicia a nuestras formas ricamente diversificadas de ser humanos. Funcionamos en más que dos o tres, o incluso cuatro formas ("corazón y alma, y mente y fuerza"). Tales conceptos bíblicos no proveen categorías para partir a la naturaleza humana en compartimentos. Más bien son puntos de vista misteriosamente variados, del hombre todo, que enriquecen la vida.

Toda vez que esta perspectiva unificada es eclipsada, la vida de la comunidad cristiana sufre heridas profundas y duraderas. Tal es el caso con la teoría de la inmortalidad del alma. Esta doctrina contradice el concepto bíblico del hombre todo en su relación con Dios, el prójimo, y el cosmos. Es más griego que cristiano. Porque una vez más presupone una antinomia esencial entre alma y cuerpo. Esta teoría helenista, importada a la teología cristiana, representa un ataque a la integridad de la obra de nuestro Hacedor al crear al hombre como un todo, tanto corporal como espiritualmente, bueno y recto en su imagen. Porque implica una denigración del cuerpo mientras sugiere un estado semideificado para el alma. Aboga por la mortalidad natural del cuerpo y la inmortalidad espiritual del alma. Lo que está en juego no es la continuación de la vida humana, sino cómo explicarla. El enfoque bíblico es radicalmente diferente. Porque la Escritura habla de vida eterna para el hombre todo, no de la supervivencia de un alma que dura para siempre. Y no habla de un cuerpo mortal y de un alma inmortal, sino de una restauración escatológica de todo el hombre resucitado a gloria. Oscar Cullmann lo expresa bien:

> . . . La doctrina griega de la inmortalidad y la esperanza cristiana en la resurrección difieren tanto porque el pensamiento cristiano tiene una interpretación tan radicalmente distinta de la creación. La interpretación judía y cristiana de la creación excluye todo el dualismo griego de cuerpo y alma. . . . Para los conceptos de cuerpo, alma, carne, y espíritu (para mencionar solamente éstos), el Nuevo

Testamento ciertamente usa las mismas palabras que los filósofos griegos. Pero ellas significan algo totalmente distinto. . . . Por cierto, el Nuevo Testamento conoce las diferencias entre cuerpo y alma, o más precisamente, entre el hombre interior y el exterior. Sin embargo, esta distinción no implica oposición, como si por naturaleza uno fuese bueno y el otro , por naturaleza, malo. Ambos van juntos, ambos son creados por Dios. El hombre interior, sin el exterior no tiene una existencia propia, plena. . . . [De modo que] ambos, cuerpo y alma, son originalmente buenos, en el sentido de haber sido creados por Dios; ambos son malos en el sentido de que el poder mortal de la carne tiene control sobre ellos. ("¿Inmortalidad del alma, o resurrección del cuerpo? El Testimonio del Nuevo Testamento," en *Cristo y el Tiempo*, pgs. 66-71)

Regin Prenter agrega más apoyo a esta antropología holista afirmando a modo de resumen que, "las palabras bíblicas 'alma' (espíritu) y 'cuerpo' cubren, juntos y separadamente, todo aquello que hemos descrito como la naturaleza del hombre." En los siguientes términos presenta su caso:

El alma es una forma del ser total del hombre, incluyendo su cuerpo, en efecto, uno casi podría decir que incluye especialmente al cuerpo. La semejanza y las acciones del hombre constituyen sobre todo lo demás el cuadro de su alma. El alma no es una facultad formal en el hombre, por ejemplo, la capacidad de conocer, sentir, tener voluntad. Sino el alma es el contenido concreto del hombre, su ser factual que se expresa a sí mismo en todo lo que es y dice y hace. . . . Por eso el cuerpo no es otra parte o área en el hombre además de su alma. El cuerpo o corporalidad es la naturaleza peculiar del alma humana. El alma humano se manifiesta a sí misma en el cuerpo.

Refiriéndose a los términos antropológicos claves del Nuevo Testamento, Prenter prosigue para decir que "Pablo un israelita tan acabado que en sus patrones de pensamiento las diversas expresiones que usa para describir al hombre, es decir, cuerpo, alma, espíritu, no designan otras tantas partes o substancias existentes en el hombre, sino al hombre en su totalidad, visto desde diferentes puntos de vista" (*Creación y Redención*, pgs. 272-74).

Este concepto integralmente coherente en cuanto a la unidad dentro de la diversidad que es el hombre también puede servir para poner un fin a la prolongada controversia referida al origen del alma. Desde

los tiempos antiguos en adelante los pensadores cristianos rechazaron prácticamente en forma unánime la teoría griega de la preexistencia. Según este concepto, en la versión adoptada por los cristianos, Dios en el comienzo creó, por así decirlo, un depósito de almas. Luego, a lo largo de la historia, de generación en generación, y con la procreación de cada nueva persona, Dios toma de esta provisión preexistente de almas un alma adecuada para cada nuevo ser humano que se forma para implantarlo en el respectivo cuerpo a medida que este se va haciendo. Este concepto es tan extremadamente especulativo, tan crasamente dualista, tan ajeno a las sensibilidades cristianas que nunca logró un número considerable de seguidores. Por eso el conflicto se centró en otros dos conceptos, presumiblemente más compatibles con la fe cristiana. Por un lado está la teoría conocida como traducianismo. Conforme a los traducianistas las almas tanto como los cuerpos son pasados de padres a hijos en el proceso de procreación mediante una especie de división de substancias. De acuerdo a este concepto horizontalista, hereditario de la historia humana, los padres imparten a sus hijos tanto cuerpo como alma, otorgando credibilidad a antiguo adagio "como el padre, así el hijo." En contraste con este concepto está la teoría creacionista que intenta explicar el origen del alma apelando a un serie ininterrumpida de actos creadores por parte de Dios. Conforme a este concepto verticalista, en algún punto del proceso entre la concepción y el nacimiento Dios interviene para crear un alma nuevo para cada persona nueva, implantando esta alma en el cuerpo durante el proceso de formación.

A partir del segundo siglo los pensadores cristianos se pusieron de uno y otro lado de esta constante controversia. El debate continúa aún en nuestros tiempos, es decir, al menos hasta recientemente, con pocas perspectivas de apaciguarse. El traducianismo es considerado como de orientación hacia el hombre, el creacionismo como orientado hacia Dios. Tradicionalmente el luteranismo se ha inclinado hacia el primero, el catolicismo y calvinismo hacia el segundo. Louis Berkhof, por ejemplo, discute prolongadamente los muchos e intrincados argumentos a favor y en contra de ambas posiciones. En su conclusión afirma que si bien "los argumentos de ambas partes son bien balanceados," y que por eso muchos han tenido "dificultad en escoger entre los dos" puesto que la evidencia escritural difícilmente puede ser tildada de conclusiva en ninguna de las partes" obligando por ese motivo a "hablar con cautela del tema," no obstante, "nos parece a nosotros que el creacionismo merece la preferencia . . . " (*Teología Sistemática*, pgs. 200-201).

Mirando hacia atrás a siglos pasados de acalorado debate sobre este tema, tal vez este sea un tiempo apropiado para tomar distancia y preguntar si realmente existen razones ineludibles para participar de la

querella, o incluso para aceptar este problema heredado como una afirmación legítima del tema cuerpo y alma. Como lo expresa Berkouwer: "¿Acaso es necesario que una crítica del antiguo creacionismo conduzca ineludiblemente a la aceptación del traducianismo? ¿Es el dilema, así formulado, un auténtico dilema? ¿Es imprescindible escoger una u otra posición, sin que se abra una tercera posibilidad ante nosotros?" El, junto con otros, sostiene que existe una auténtica alternativa, es decir, un concepto bíblicamente holista del hombre, a cuya luz un "rechazo del dilema [mencionado arriba] no es una pérdida, sino una ganancia." Porque "dados los conceptos dualistas, compartidos ambos, resultaba imposible que uno convenciera al otro" y mucho menos apelando a la Escritura. Porque en ella leemos de un carácter de totalidad constitucional que marca tanto nuestro origen como la continuación de nuestra existencia, un carácter de totalidad que encuentra su fuente en la relación profundamente religiosa de una total dependencia del Dios por quien somos "hechos asombrosa y maravillosamente" (Sal. 139:14). "No hay ciencia ni teología," sigue diciendo Berkouwer, "que pueda develar para nosotros este misterio del hombre." Tenemos que aprender a pensar más bibliológicamente con referencia a lo que somos. En este sentido tanto los creacionistas como los traducianistas están en deuda. Porque ambos falllan en honrar la unidad de cuerpo-y-alma que marca a la vida humana desde la concepción, a través del nacimiento, y después desde la cuna hasta el sepulcro. Un esmerado examen del traducianismo revela que en realidad parte de las mismas presuposiciones que el creacionismo. Esto queda demostrado por el hecho que el traducianismo, tanto como el creacionismo, se concentraron en el origen del alma como una entidad separada, presuponiendo así, como su oponente, una dualidad óntica de cuerpo y alma. Porque, dice Berkouwer, en realidad,

> . . . el creacionismo y el traducianismo en realidad estaban más cerca uno del otro de lo que antes se pensaba. Quizá fue precisamente por ese motivo que cada posición le resultaba tan difícil convencer a la otra. Una posición no hallaba el camino a la otra porque ambas veían el problema del origen del alma desde el mismo punto de vista: el origen del alma como sustancia espiritual – que de alguna manera coexiste con el cuerpo como una substancia material independiente. (*El Hombre: La Imagen de Dios*, pgs. 305-307)

Los conceptos dualistas de la naturaleza humana, también crean dilemas insuperables, sin mencionar las innecesarias complicaciones, de referirse al urgente interrogante contemporáneo sobre el aborto. Si

se asigna una separación de alguna clase entre cuerpo y alma, si además se considera a la personalidad humana como impensable aparte de una existencia espiritual, entonces surge el interrogante ¿Cuándo se convierte el feto en una persona? ¿En qué momento se une el alma con un el cuerpo? ¿Durante el primer trimestre, o el segundo, o el tercero? Nos quedamos entonces con dilemas antropológicos que no tienen solución. Y lo que es peor, quedamos como horrendamente culpables delante del Dador de la vida humana a causa de imperdonables violaciones al derecho de nacer de los no nacidos. Porque desde un punto de vista bíblico del hombre la vida humana, en su unidad integralmente coherente de totalidad corporal–espiritual, comienza embrionariamente en el instante de la concepción. Todas las racionalizaciones referidas al aborto en demanda, apoyado con argumentos en cuanto a la disyunción de cuerpo (feto) y alma (personalidad), son condenadas como despiadados ataques al concepto bíblicamente iluminado, que ve al humano como ser creado. Porque el concepto bíblico insinúa una santidad otorgada a la totalidad de la vida humana, desde su ocaso hasta el instante de su inicio.

En estas discusiones antropológicas Romanos 12:1-2 es un pasaje clave. Leer pasajes como este con lentes bifocales conduce a distorciones dualistas. Por otra parte, el uso de lentes monofocales, abre la posibilidad de una interpretación más unificada. Pablo habla allí de ser "transformados por la renovación de vuestra mente" (es decir, alma, espíritu), en conjunción con el llamado a "presentar vuestros cuerpos como un sacrificio vivo." Este mandato paulino no debe ser entendido, a estilo dualista, como diciendo que nuestra "parte alma" tenga que ser transformada y que nuestra "parte cuerpo" tenga que ser sacrificada en servicio a Dios. Ambos conceptos, es decir, "mente" y "cuerpo" tienen un carácter holista. El cuerpo es la forma existencial exterior del alma, y el alma es el modo interior de existencia del cuerpo. Por lo tanto, una lectura mejor de este pasaje en Romanos sería: Que por la transformación de vuestra personalidad total todas vuestras expresiones corporales sean dedicadas a "tal adoración espiritual" como la que es "santa y aceptable a Dios." De esta manera la Escritura llama a una renovación interior total del hombre, una transformación que se traduzca en la reforma de las expresiones corporales de todas nuestras actividades históricas.

Hasta aquí nuestra discusión ha sido confinada al lapso de vida en el mundo de Dios que va desde la cuna hasta la tumba. Este concepto holista del hombre ofrece un certificado liberador a la vida. ¿Pero cómo hemos de considerar al "último de los enemigos" a quien tarde o temprano todos tenemos que enfrentar en tres veintenas de años y una dé-

cada más? El concepto dualista referido a la muerte temporal es familiar. En base a este concepto de parte/parte uno es llevado a decir que la parte que es nuestro cuerpo muere y es sepultada, mientras que la parte que es nuestra alma va para estar con el Señor. El resultado es una clase de teología "escapista." La Escritura enseña que la "paga del pecado es muerte" (Rm. 6:23). Sin embargo, según el concepto dualista, es el cuerpo quien termina llevando el peso completo de esta pena de muerte divinamente establecida, mientras que el alma escapa al pago de esta horrenda deuda. La parte de categoría inferior de nosotros muere, mientras que "la verdadera persona" es recibida en gloria. Este concepto está obviamente cargado de enormes anomalías y problemas.

Un concepto holista del hombre abre perspectivas dramáticas y distintivamente diferentes, aunque no menos misteriosas, en cuanto al significado de la muerte y del morir. Tome, por ejemplo, las palabras de Jesús de que "el que cree en mí, aunque muera vivirá" (Jn. 11:25). Una lectura dualista de este pasaje nos obliga a decir que morimos en parte (el cuerpo) y que en parte seguimos viviendo (el alma). Pero esto es imponer una dicotomía cuerpo/alma preconcebida al texto. Pero Jesús habla aquí de "aquel" (la persona total) singular; afirma que "aquel" muere y vive. Por eso, a la luz de *analogía Scripturae* con su mensaje coherente dirigido al hombre en su totalidad, estas palabras pueden ser entendidas como diciendo que, aunque una persona muera corporalmente, espiritualmente vivirá. Desde el punto de vista de la vida corporal, la persona en su totalidad muere. Todas sus expresiones corporales expiran. Todas sus formas de existencia histórica dejan de funcionar. La persona ya no ve, no siente, no piensa, no habla, no ríe ni tampoco llora. Pero en el mismo instante el Señor enfatiza este punto, que espiritualmente la persona en su totalidad sigue viva y sigue bien con el Señor.

Esta forma misteriosa de reflexionar bibliológicamente en nuestra peregrinación requiere un reajuste radical en nuestra manera de pensar en nuestro éxodo de esta vida a la vida después. A primera vista este cambio puede parecer tan chocante como para despertar una dura resistencia. Después de todo, el tradicional concepto dualista parece ser tan natural, mucho más fácil de captar, y racionalmente más explicable. Se adecúa prolijamente a una fórmula matemática: Una mitad, el cuerpo (que muere), y otra mitad, el alma (que vive) equivale a la totalidad del hombre. En contraste con esto el concepto holista involucra profundidades misteriosas y dimensiones que desafían a nuestra capacidad de análisis racional. El hombre muere corporalmente en su totalidad. El hombre vive espiritualmente en su totalidad. Expresado en esos términos matemáticos un hombre en su totalidad más un hombre en su totalidad equivale también a un hombre en su totalidad! Este misterio

bibliológico es suficiente para burlar a la mejor de las mentes. Pero al final de cuentas este concepto holista puede soportar la luz de la Escritura y pasar la prueba del Poder de la Palabra de Dios que se impone a la vida creacional, mejor que su alternativa. ¿Tal vez ocurre que siempre la posición más veraz pocas veces resulte ser la más fácil de captar y clarificar?

Dar cuentas de la experiencia de la vida es una cosa. Un concepto holista del hombre ofrece perspectivas más prometedoras para la reflexión bíblicamente canalizada, creacionalmente responsable en la vida humana, que su contraparte dualista. Sin embargo, la muerte constituye una historia diferente. Ella sigue siendo un rompecabezas. Con la llegada de este extraño intruso el complot antropológico se agrava. Porque la muerte desafía literalmente todo intento de realizar un satisfactorio análisis teórico. Pero tal vez este fracaso en la comprensión racional no debe impactarnos como extraño o inesperado. No debería sorprendernos que estemos tan obsesionados por llegar a conclusiones normativas de un estado cosas antinormativo tal como lo es la muerte. La muerte es un enigma espantoso, y lo es en tal medida que dada la idea profundamente arraigada de una disyunción entre cuerpo y alma la reflexión en ella puede llevar a distorciones radicales incluso entre aquellos que usan un lenguaje holista. Tome, por un lado, al materialista que considera que el hombre no es sino cuerpo. El epitafio en su sepulcro podría decir: "Esta persona está del *todo* muerta. . . . No ha quedado *nada*. . . . La vida se fue *completamente*. . . . Este es el final de *todo*. . . . Porque todo lo que hay es el cuerpo." Note que este materialista está usando un lenguaje holista. Sin embargo, está fatalmente equivocado. Porque su comentario repudia el otro punto de vista bíblico en cuanto a la historia total del hombre. Por otra parte, el espiritualista, es culpable de un error similar pero opuesto, sosteniendo que el hombre no es sino alma. Su elogio sonaría más o menos así: "La persona en sí sigue viviendo. . . . *Nada* esencial ha ocurrido. . . . *Todo* sigue fundamentalmente igual. . . . Unicamente se ha dejado atrás una cáscara. . . . Porque la corporalidad no tiene *nada* que ver con lo que realmente somos. . . . *No* tiene valor real." Note que el espiritualista también utiliza términos holistas. Pero su parcialidad es igualmente errada por echar sombras sobre el pleno y auténtico significado de la resurrección del cuerpo. Estos dos comentaristas son, como consoladores, miserables. El lenguaje bíblico de la fe es asombrosamente diferente: "Sea que vivamos, o sea que muramos, del Señor somos" (Rm. 14:7-9). El uso del plural se refiere aquí a nuestras muchas maneras humanas de ser en su totalidad. Al "nosotros" vivimos corporalmente y espiritualmente; eventualmente "nosotros" morimos corporalmente, pero seguimos viviendo espiritual-

mente; en la resurrección "nosotros" experimentamos la renovación total de la vida, tanto corporal como espiritualmente.

II. 10. El Hombre en la Comunidad

Los seres humanos no son una suma de individuos (concepto dominante de occidente); ni somos una masa colectiva (concepto dominante en oriente). Estas dos filosofías sociales, individualismo y colectivismo, con sus respectivas antropologías individualistas y colectivistas, las dos principales ideologías que hoy contienden por el corazón y la vida de la gente. Ambas filosofías reflejan un alejamiento radical de la tradición judeo-cristiana tal como está arraigada en el testimonio bíblico referido al lugar y al rol del hombre en el orden de la creación. Porque la Escritura representa a la humanidad cono a un pueblo. Vivimos como comunidades en comunidad. En virtud de la creación hallamos el significado para nuestras vidas en una pluralidad de asociaciones. Participamos de una red divinamente ordenada de relaciones vitales.

Las antropologías individualistas proceden de asumir que los seres humanos son esencialmente entidades personales discretas, atomatizadas, independientes. Los individuos son la unidades básicas y bloques de construcción de la sociedad. Un concepto de tal naturaleza no puede hacer justicia a la solidaridad de la raza humana, ni a la idea de un pueblo orgánico. Las estructuras sociales tales como el matrimonio, la familia, nacionalidad, iglesia y escuela son reducidas a medioambientes secundarios y artificiales que los individuos libres y soberanos quisieron crear por medio de contratos sociales. Las antropologías colectivistas, reducen, por el otro lado, reducen a la gente a ser meros dientes en un engranaje mayor que es la sociedad. Las superinstituciones tales como el gran gobierno, el gran comercio, o el gran trabajo proveen los principios ordenadores para establecer y mantener la unidad organizacional dentro de las comunidades humanas.

Como Kuyper afirmó tan perceptivamente a principios del siglo, en el fondo el individualismo y el colectivismo exhiben un espíritu decididamente anti-cristiano. Por eso rechazó vigorosamente a estas dos teorías prevalecientes. Porque ambas exponen la posición no bíblica del Esclarecimiento y de la Revolución Francesa. Y con ello ambas desafían el buen orden de la creación designado a que vivamos juntos en el mundo de Dios. Esto llevó a Kuyper a rechazar ambas construcciones: "la de la soberanía popular tal como fue proclamada en tono ateo en París en 1789; y la de la soberanía del estado tal como ha sido desarrollada últimamente por la escuela histórico-panteista de Alemania. Estas dos teorías" sostenía Kuyper, "son esencialmente idénticas," pues-

to que ambas reemplazan a la soberana voluntad del Creador con algún tipo de autonomía humana. En oposición al tosco individualismo, Kuyper sostenía que "Dios pudo haber creado a los hombres como individuos desconectados; . . . pero no lo hizo así. El hombre es hecho del hombre, y por virtud de su nacimiento está orgánicamente unido a la totalidad de la raza" (*Conferencias sobre Calvinismo*, pgs.85,79). Reflexionando en la rebelión radical contra el cristianismo histórico, que surgió durante los siglos dieciocho y diecinueve, Kuyper sostiene que "la raíz de sus principios es esa actitud que provoca a Dios afirmando: 'No hay Dios, no hay señor' o, si usted quiere, esa afirmación de una humanidad emancipada de Dios y de su orden establecido. Partiendo de ese principio no se desarrolla una línea, sino dos." La primera viola el orden de la creación "no dejando que permanezca nada sino el individuo con su propia libre voluntad y supremacía imaginaria." Contradiciendo esta ideología dentro del contexto de su propio país nativo, Kuyper sostiene que

> . . . nuestra sociedad nacional es, como dijo De Costa, "no un montón de almas sobre un lote de terreno," sino, más bien, una comunidad establecida por voluntad de Dios, un organismo viviente, humano. No un mecanismo ensamblado con diversas piezas separadas; no un mosáico, como dice Beets, compuesto de piezas diversas semejante a un piso de confrontadas baldosas; sino un cuerpo con miembros, sujeto a las leyes de la vida; de manera que somos miembros los unos de los otros, y de manera que el ojo no puede estar sin el pie, ni el pie sin el ojo. Es esta verdad humana, esta verdad cristiana, la que fue apreciada tan equivocadamente por la Revolución Francesa, tan resueltamente negada, y tan gravemente atacada. (*El Cristianismo y las Luchas de Clases*, pgs. 47,41)

Subrayando esta crítica, Dooyeweerd escribe:

> Conforme a las ordenanzas divinas de la creación nuestro orden social temporal no está constituido de individuos atomizados, unidos en una construcción, pero autónomos. El nacimiento mismo de cada niño producido por la unión de un par de padres es incompatible con una teoría individualista. (*Christelijke Perspectief*, Nro. 1 pg. 211)

Kuyper critica igualmente al colectivismo y la antropología que lo sostiene. Contradiciendo conceptos individualistas del hombre, el colectivismo es correcto en su afirmación de que las comunidades humanas

no son "la suma total de individuos," porque "ha visto correctamente que un pueblo no es un agregado , sino un todo orgánico." Pero esta segunda línea en el desarrollo del Esclarecimiento también es destructiva de un estilo cristiano de vida. Porque siguiendo esa línea el hombre es "tentado a apartar no solamente a Dios y su orden, sino también a deificarse [a sí mismo], a ir y sentarse en el trono de Dios, como dijo el profeta, y crear un nuevo orden de cosas conforme a [su] propia mente" (*El Cristianismo y la Lucha de Clases*, pg. 47).

La alternativa bíblica tanto para el individualismo como para el colectivismo es un concepto pluralista de vida en comunidad. Nadie es una isla. Ni son las personas meros componentes en un sistema de sociedad totalitaria. En virtud del buen orden establecido por Dios para la creación, la vida humana es integrada a una red coherente de relaciones familiares, sociales, políticas, económicas, académicas, cúlticas y otras. De mil maneras nos pertenecemos unos a otros. Porque "el hombre no puede ser verdaderamente humano separado de los demás" (Hoekema, *Creado a Imagen de Dios*, pg. 77). En una pluralidad de "asociaciones en consociaciones" (Johannes Althusius) somos llamados a ser los "guardas de nuestro hermano" mediante el amor y el servicio al prójimo. Nuestra identidad común al ser creados a imagen de Dios establece un fundamento permanente para esa solidaridad humana que subyace incluso al quebrantamiento proveniente de las antítesis espirituales entre los hombres. Puesto que Dios mismo "les da a todos vida y aliento y todas las cosas," puesto que él "de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres, para que habiten sobre toda la faz de la tierra" (Hch. 17:25-26). Nuestra humanidad universalmente compartida, arraigada en la creación, constituye la base de la permanente demanda de Dios sobre todos nosotros. Desde el comienzo somos totalmente suyos. Esta demanda divina sobre la humanidad creada también constituye la base permanente para la demanda que ejerce el evangelio. Porque al final Dios avisora una humanidad renovada sobre una tierra renovada. El significado de la identidad personal está inextrincablemente unido a las relaciones en comunidad que nos atan a los otros. Como dice Dooyeweerd:

> No me puedo conocer a mí mismo sin tener en cuenta que mi ego está relacionado al ego de mis semejantes. Y no puedo tener realmente un encuentro con otro ego sin amor. Es solamente mediante ese tipo de encuentro en amor que puedo arribar a un auténtico conocimiento propio y conocimiento de mis semejantes. (*En el Crepúsculo del Pensamiento Occidental*, pg. 178)

Esta forma de entender nuestra cohumanidad es el antídoto, bíblicamente animado, para todas las nociones individualistas de los derechos humanos como también para toda forma de ideología racial, arrogancia étnica y complejo de superioridad nacional. El derecho de ambos, tanto de Al-

guien (Dios) y de alguien más (el no nacido) también es radicalmente negado por un sistema legal que define al aborto en términos individualistas, como en el caso del derecho de una adolescente de ser "dueña de su propio vientre," cuando dicho sistema está divorciado de los intereses familiares y comunitarios. El sentido bíblico de la responsabilidad comunitaria también pone una pesada carga de culpa corporativa sobre comunidades que asumen una actitud de indiferencia ante holocaustos y genocidios. La verdadera solidaridad está arraigada en la creación por parte de Dios del hombre original, el primer Adán, y de todos nosotros en él. La humanidad renovada está además arraigada en el postrer Adán, Jesucristo. Esta perspectiva redentora de la comunidad es reflejada en las palabras de Berkouwer, cuando dice que . . .

> Esta comunidad es tan profunda que no surge de hombres que, habiendo sido renovados individualmente, ahora van en busca los unos de los otros; es una paz que es proclamada y que en Cristo es realidad, por medio de la cruz. En esta novedad, se quitan las barreras, al ser hechos dos en uno. En esta comunidad y en esta paz es manifestada la maravillosa novedad de la humanidad del hombre . . . . [Entonces] el hombre alcanza su verdadera naturaleza, su naturaleza como Dios quiso que fuera, una naturaleza en la que la auténtica comunidad ya no es amenazada, en la que una persona ya no es un peligro para la otra. (*El Hombre: La Imagen de Dios*, pgs. 98-99)

Así entonces, al avanzar la historia, Dios afirma la comunidad humana, la juzga por su quebranto, y la restaura en Cristo.

Los orígenes de esta solidaridad dada en la creación de la raza humana se remontan a la comunidad nuclear establecida con Adán y Eva. Al principio Adán estaba solo ("soledad" ¡Incluso en el paraíso!). El reino animal disfrutaba su forma de comunidad. Pero para el hombre no había ayuda ni compañero. Entonces Dios puso fin a la existencia individual del hombre: "No es bueno que el hombre esté solo . . . " (Gén. 2:18). En forma embrionaria todas las relaciones de la vida están incorporadas a esta primitiva comunidad humana. Con el tiempo, estas potencialidades, dadas por Dios para formas diferenciadas de vida comunitaria, se desarrollarían hasta alcanzar más plenamente su meta. Barth está acertado al destacar la comunidad original nuclear corporizada en la relación Adán-y-Eva como el prototipo de todos los desarrollos comunitarios posteriores. Comentando sobre la *imago Dei*, Barth dice:

> . . . por semejanza divina de Génesis 1:27 Ss. se entiende el hecho de que Dios los creó masculino y femenino, correspondiendo al hecho de que Dios mismo existe en relación (*Deus triunius*, no *Deus solitarius*), no en aislamiento. . . . La esfera primaria y típica del compañerismo humano, la diferenciación y relación primaria y tí-

> pica entre hombre y hombre, es [por eso] la que hay entre hombre y mujer. . . . [Porque] el hombre nunca existe como tal, sino siempre como el hombre humano y la mujer humana. Por lo tanto, en la humanidad, y por eso, en el compañerismo humano, el tema decisivo, fundamental, y típico, normativo para todas las otras relaciones, es la de relación en esta distinción. (*Dogmática de la Iglesia*, III/4, Nro. 54, pgs. 116-17)

Sin embargo, no se justifica, por parte de Barth, limitar la *imago Dei* a tales relaciones comunitarias "horizontales," separadas de sus dimensiones "verticales." Kuyper está más cerca de la verdad al afirmar que nuestras relaciones recíprocas y con el cosmos encuentran su

> . . . punto de partida en una interpretación especial de nuestra relación con Dios. . . . Cuál es nuestra relación para con Dios, es el primer interrogante principal, y el segundo es, cuál es nuestra relación hacia el hombre; estos interrogantes deciden la tendencia y construcción de nuestra vida. . . . Primero mirando a Dios y luego al prójimo, fue el impulso, la mente y el uso espiritual al que el Calvinismo dio entrada. . . .[Entonces] si el calvinismo coloca la totalidad de nuestra vida humana inmediatamente delante de Dios, se deduce que todos los hombres y mujeres, ricos o pobre, débiles o fuertes, con pocos o muchos talentos, como criaturas de Dios y como pecadores perdidos, no tienen derecho alguno para señorear unos sobre otros, y también se deduce que somos iguales delante de Dios, y consecuentemente, iguales el hombre ante el hombre. Por lo tanto, no podemos reconocer ninguna distinción entre hombres, excepto aquellas que han sido impuestas por Dios mismo, al darle a uno autoridad sobre otros, o de enriquecer a uno con más talentos que a otro, para que el hombre de mayores talentos sirva al hombre con menos talentos, y en él servirle a Dios. (*Conferencias sobre Calvinismo*, pgs. 20, 28)

La idea bíblica de la comunidad humana se basa en la confesión de que todos los pueblos viven *coram Deo.* Todo intento de forjar un plan de solidaridad orgánica, organizacional, entre los habitantes de nuestra "villa global" o "ciudad secular" basado en hechos estrictamente horizontales, históricos, lleva en sí mismo la semilla de su propia destrucción. Una apertura trascendente al poder unificador de la Palabra de Dios es esencial a la verdadera comunidad humana. Como lo expresa Weber:

> . . . la unidad de la humanidad está arraigada en la unidad de Dios como la unidad viviente, triuna en la que Dios se revela a sí mismo al hombre. . . . [Por eso] la implementación de la proclamación que busca convertir a "todas las naciones" en discípulos (Mt. 28:19) es una declaración de guerra contra todos los politeísmos nacionales

y panteísmos internacionales. Las naciones reciben su honor y dignidad, pero también su relativización y abnegación de su autoimportancia religiosa mediante la proclamación del Hijo de Dios, que es el rey de Israel. (*Fundamentos de Dogmática*, Vol. pg. 537)

II. 11. La Libertad Humana como Responsabilidad y Servicio

Ser una criatura significa ser un siervo en el mundo de Dios. Como dice el Salmista "Todas ellas [las cosas] te sirven" (Sal. 119:19). Esto tiene vigencia para toda criatura "según su especie." Respondiendo a la Palabra de Dios, cada una desempeña su rol de sierva el drama cósmico. Ninguna criatura es muda. Cada una agrega su "gozoso sonido" a esta sinfonía de alabanza:

Brame el mar en su plenitud,
El mundo y los que en él habitan;
Los ríos batan las manos,
Los montes todos hagan regocijo. . . . (Sal. 98:7-8)

Todas las criaturas, grandes y pequeñas, son dotadas, ya sea que pertenezcan al reino de las plantas, de los animales o de las cosas, cada una de acuerdo a su propia naturaleza. La lila como una lila, el león como león; igualmente las estrellas, la luna, y el sol ("que en sus órbitas obedecen a su Hacedor"). También aquellas criaturas que solamente pueden estarse quietas y esperar, de buena gana o no, en las leyes fijas de la creación, cumplen, sin posibilidad de elección, tales como: rocas que caen, estrellas fugaces, árboles que brotan, aves migratorias y animales que invernan. Estas criaturas han sido confiadas a nuestro cuidado para ayudarnos, como mayordomos de la tierra, a ser mejores siervos del Señor (Gén. 1:29-31; 9: 1-3). Nosotros, como administradores responsables somos libres de domesticar sus instintos, cultivar su uso, y frenar su poder, pero siempre con tierno y amoroso cuidado. Porque el rol de siervos que desmpeñan es parte integral de nuestro ser y de nuestro bienestar.

Excediendo a todas las otras criaturas, nosotros los humanos aparecemos como las más dotadas de todas ellas. Pertenecemos a una clase aparte. El nuestro es un servicio muy especial. Mucho nos ha sido dado, mucho se nos pedirá. Con toda nuestra potencialidad, es decir, racionalidad, imaginación, sentimientos y actividades culturales, somos llamados a desempeñar nuestro rol de siervos en la creación. Esto rige también para nuestras tareas estructuradas en la sociedad: amistad, matrimonio, sostén de la familia, educación, adoración y gobierno. Estas tareas también contribuyen al buen orden de la creación. Dentro de

este contexto debemos servir a Dios, a nuestro semejante, y al cosmos como un todo, como agentes libres y responsables. Ese es nuestro oficio. Es eso lo que significa ser imágenes de nuestro Hacedor, y es eso lo que nos aparta de todas las demás criaturas. Ellas no poseen tal libertad de tomar decisiones. Ellas no llevan responsabilidad por otras criaturas. No tienen una elección responsiva en cuanto a cómo actuar y reaccionar. Se comportan involuntariamente, instintivamente, intuitivamente. Los átomos, gotas de lluvia, chispas, sistemas solares, mojarritas y osos polares están atados a las leyes ordenadas en la creación, a las así llamadas "leyes naturales" que dictan su conducta.

¡Qué diferente es con las normas para la conducta humana! Somos confrontados con el tema del comportamiento normativo y antinormativo. Somos libres, incluso estamos obligados, a tomar decisiones. Y somos responsables de ellas. Somos criaturas que hacen decisiones, sea para mejor o para peor (¡recuerde Génesis 3! También a Josué 24:15: ". . . escogeos hoy a quién sirváis . . ."). Esa libertad de elección refleja el enorme "riesgo" divino involucrado en la creación del hombre. Como dice la voz popular "A mayor tamaño mayor la rotura." Solo una criatura de proporciones tan grandes podía caer tan bajo. El tremendo peso de la responsabilidad humana también se evidencia en esto, que nuestra elección original (en Adán) y nuestras elecciones subsiguientes (por ejemplo, en la ecología) afectan a todas las otras criaturas. Por los arreglos establecidos contractualmente por Dios, actuamos por ellas, en forma destructiva en el primer Adán (Gé. 3:14-19). Pero, afortunadamente, en el postrer Adán "la gloriosa libertad de los hijos de Dios" señalará la renovación de todas las criaturas (compare Romanos 8: 19-23).

La nuestra no es una libertad iniciadora, sino responsiva y responsable. "Somos responsables a Dios y responsables de sus otras criaturas, debemos rendir cuentas a nuestro Hacedor de su cosmos. Esta forma de entender la libertad humana, basada en la creación e iluminada por las Escrituras está muy lejos de la moderna y secularizada versión de libertad, de la pretendida autonomía de la razón humana. Porque la auténtica libertad se basa en una sumisión voluntaria a la Palabra de Dios, no en una emancipación de ella. Dentro del contexo legítimo y normado de la creación, somos libres, capaces, y llamados a utilizar los ricos recursos creacionales que están a nuestra disposición, para descubrirlos, pero no para destruirlos; para emplearlos, pero no para explotarlos. Tenemos libertad para cumplir nuestro mandato cultural en la arquitectura y la agronomía, en la mecánica y el periodismo, en el sustento de la familia y las funciones de estadista,en las relaciones personales y las asociaciones comunales. El marco permanente para la libertad humana es la fe en Dios, amor hacia nuestro prójimo y cuidado de la tierra. Esta perspectiva bíblica excluye la así llamada libertad de la elección contraria, como si el hombre recién fuese totalmente libre

al estar igualmente dispuesto para el bien como para el mal, como su tuviese una elección abierta entre bien y mal. Tal libertad nunca ha existido, ni siquiera en Adán, y ciertamente no desde entonces. Una presumida libertad de elección contraria es ajena a la buena creación de Dios. Porque escoger el mal no es libertad sino esclavitud. Por designio divino nunca somos libres para desobedecr. La obediencia a la Palabra de Dios es la única puerta hacia una vida lieberada y liberadora.

II. 12. Derechos Humanos

La doctrina bíblica de la creación es el comienzo original y permanente de los derechos humanos. Por supuesto, uno escudriña en vano las Escrituras buscando un mensaje explícito referido al tema de los derechos humanos según las complicadas formas en que los hallamos actualmente en nuestras sociedades altamente industrializadas y tecnológicas. Este reconocimiento nos recuerda una vez más el tipo de libro que es la Biblia. Es una republicación redentora, en forma lingual, de la revelación original y permanente de Dios en la creación. A pesar de nuestras respuestas terriblemente mezcladas a esa revelación, la misma no ha perdido nada de su actualidad. Todavía está en total vigencia. Al decidir lo que significan los derechos humanos ella rige para nosotros hoy con tanta autoridad y tan normativamente como para todas las generaciones pasadas y futuras. Sin embargo, para contrarrestar los efectos del pecado, y para abrirnos de nuevo el auténtico significado de esa Palabra creacional, ahora tenemos que usar los "lentes" de la Escritura. Porque su mensaje es la rearticulación liberadora de la Palabra original y permanente de Dios en cuanto a los derechos humanos. Aunque su exposición de la voluntad de Dios en cuanto a la rectitud, la justicia y la paz en los asuntos humanos, es colocada dentro del marco histórico-redentor de la peregrinación de Israel y del nacimiento de la iglesia primitiva, aunque sus normas están incorporadas a las diversas formas literarias de los sesenta y seis libros compuestos a lo largo de muchos siglos, y aunque esta "biblioteca de libros" nos llega desde un pasado de dos mil años y (para muchos de nosotros) desde la otra mitad del mundo, no obstante, las directivas que contiene siguen estableciendo sus demandas transhistóricas y transculturales sobre nosotros con urgencia no atenuada al referirse al peremne problema de los derechos humanos.

A la luz de la historia pasada y presente, aparece la indiscutible tesis de que lo más universal en cuanto a los así llamados derechos humanos (tal como fueron formulados, por ejemplo, en la "Declaración Universal de los Derechos Humanos" por las Naciones Unidas en 1948) es su violación prácticamente universal. ¿Cuán fundamental es el derecho a la vida? ¿El derecho al trabajo? ¿El derecho a una pacífica vida familiar? ¿El derecho a un trato justo bajo la ley? ¿El derecho de participar equi-

tativamente en el proceso político? ¿El derecho a una parte justa en las abundancias de la creación? ¿El derecho a la asociación voluntaria? ¿El derecho a la libertad de adoración? ¿El derecho a la libertad religiosa en la arena pública? Estos no son asuntos primordialmente sociales-económicos-políticos. Son asuntos que plantean interrogantes profundamente antropológicos. En el fondo está en juego el concepto bíblico del hombre. Los temas de los derechos humanos tocan la vida de la persona en su totalidad y la subsistencia de comunidades humanas completas. Son tan holistas como las ideas bíblicas del hombre como imagen de Dios, como el hombre cumpliendo su función, como el hombre que es corazón y cuerpo y alma. Una antropología bíblicamente encauzada cuestiona la ideología de dominio y dependencia mediante la cual un "mundo" queda sujeto al poder mayor de otro "mundo." Ella enjuicia a las inquisiciones católico-romanas, a los juegos de poder protestantes, a la esclavitud negra, al antisimetismo, a la discriminación racial, a la arrogancia étnica, al imperialismo capitalista, a la agresión comunista, a las actividades terroristas, y las guerras de pandillas. El concepto bíblico del hombre, basado en el orden de la creación, es la norma divina para pesar estos y otros temas referidos a los derechos humanos.

Esa es la norma por la cual somos llamados a honrar el requerimiento universal que nos dirige la Palabra de Dios de "hacer justicia, y amar misericordia, y humillarte ante tu Dios" (Miq. 6:8). Nuestra relación ("vertical") de respuesta a Dios es determinante y lo abarca todo. Ella define todas nuestras relaciones ("horizontales") con nuestros semejantes. Amar a Dios sobre todas las cosas y de todo corazón, lo cual es el "primer y gran mandamiento," otorga significado y sentido al "segundo mandamiento, que es semejante a él," y que es "amar a tu prójimo como a ti mismo" (Mt. 22:39). ¿Pero quién es nuestro prójimo? A esa pregunta Jesús responde en forma inequívoca (Lc. 10: 27-37), diciendo que es todo aquel que en la providencia de Dios se cruza por nuestros caminos y necesita nuestra ayuda. Cada momento histórico-humano de nuestra vida está cargado del mandato divino ("vertical"). Consecuentemente cada cuestión referida a los derechos humanos está ligada inseparablementea nuestra responsabilidad para con nuestro Hacedor. La Palabra contractual de Dios es la constante referencia normativa para un mayor "discernimiento de lo que significa nuestro deber para con nuestros semejantes, y de las demandas que ellos pueden hacer justificadamente sobre nosotros. De esta manera la Escritura levanta nuestros ojos muy por encima de los llamados humanistas a la "hermandad de todos los hombres" y de llamados seculares al destino del proceso histórico. La ley de Dios es la norma para salvaguardar los derechos humanos. Al renovar, profundizar y enriquecer nuestra sensibilidad en cuanto a correctas relaciones entre la gente, la Escritura nos abre una perspectiva tridimensional, es decir: 1) nuestra responsabilidad hacia otros, 2) la responsabilidad de ellos hacia nosotros, y, 3) ambas relaciones sometidas a nuestra responsabilidad conjunta delante de

Dios. Dicho de otra manera, la Escritura subraya: 1) las demandas justificadas de otros dirigidas a nosotros, 2) nuestras demandas justificadas dirigidas a ellos, y, 3) todas las demandas de los derechos humanos sometidos a la demanda incluyente que Dios dirige a todos nosotros. En esta luz vemos que los derechos humanos siempre están calificados por deberes humanos, responsabilidades, obligaciones, y mandatos, y de igual manera por las libertades humanas y las demandas mutuas. Dentro de esta perspectiva todas las personas tienen el derecho, fundamentado en la creación, de ser imágenes de Dios, de ejercer los oficios recibidos de Dios, de cumplir el mandato cultural, y de compartir equitativamente, como buenos administradores, los ricos recursos de la buena tierra de Dios.

Esta cosmovisión bíblica tridimensional desinfla la noción arrogante según la cual practicar justicia en las relaciones humanas es una obra de caridad digna de una meritoria aclamación. La defensa de los derechos humanos no es un acto de buena voluntad o generosidad. Es un asunto de simple justicia que otros pueden dejar sin apologías ante nuestra puerta, y nosotros ante la de ellos. Porque, habiendo hecho "todo lo que nos había sido ordenado" seguimos siendo "siervos inútiles" que "lo que debíamos hacer, hicimos" (Lc. 17:7-10). Además, el mandato bíblico de tratar rectamente con nuestro semejante no está basado en alguna cualidad humanitaria natural e inalienable de dignidad y nobleza que supuestamente reside inherentemente en la humanidad. Esta moderna teoría humanista de los derechos humanos seculariza el concepto bíblico del hombre, eclipsando la dimensión, dirigida fundamentalmente hacia Dios ("vertical"), de toda existencia creada. Solo el imperativo divino constituye el fundamento firme para la implementación de los derechos humanos. Ciertamente, "los pobres y necesitados" siempre están con nosotros (Mateo 26:11). Esta afirmación, proveniente de nuestro Señor, sin embargo, es una descripción, no una prescripción. Por eso no es una excusa para el quietismo, sino un llamado para la reforma social. "Yo te mando" dice el Señor: "Abrirás tu mano a tu hermano, al pobre y al menesteroso en tu tierra" (Deut. 15:11). Este es un asunto de justicia, no de caridad. Está basado no en alguna supuesta bondad humana, sino en un mandamiento divino.

Además, la promoción de los derechos humanos no depende de la evaluación de lo que alguna gente merece, comparada con otra, sino, una vez más, de las demandas de la Palabra de Dios. Porque usualmente esas comparaciones son hipócritas, con frecuencia mal encauzadas, y casi siempre ofensivas para los otros. Cuando la Escritura declara que Dios "defiende el derecho" de los oprimidos, no es por juzgar su mayor dignidad o valor moral. Más bien Dios está defendiendo la "causa" de ellos. Cualquiera sea el estado de ellos, hacer justicia a otros está basado, no en méritos humanos, sino en la Voluntad de Dios, Voluntad que ha sido revelada. Y, finalmente, no hemos de exonerarnos a nosotros mismos del llamado a sanar las heridas de gente que ha sufrido daño

negando nuestra culpa en dicho sufrimiento. Los requerimientos de los derechos humanos no están basados en una culpa implícita que algunos tienen por la condición de otros. Por ejemplo, ¿era el buen samaritano de alguna manera más culpable que el sacerdote o el levita por la calamidad que sobrevino al viajero de Jericó? La base permanente de los derechos dados por Dios a los seres humanos no reside en un juicio subjetivo de algunas personas tocante otras, sino en la permanente demanda del mandamiento de amor incluyente dirigido a todos nosotros.

Los derechos humanos no pueden ser proyectados hacia el futuro como metas teleológicas hacia las que la creación se está moviendo, y cuya realización es el clímax anticipado de un proceso escatológico, tal como lo sostienen los teólogos futuristas. Por ejemplo, Jürgen Moltmann, afirma repetidamente que "ser creado en la imagen de Dios es la base de los derechos humanos." Sin embargo, esta idea bíblica es referida consistentemente no al estado original del hombre, sino a su "destino original." Con este concepto la creación del hombre y su pecaminosidad funcionan como originales, como hechos existenciales. La verdadera historia de la restauración de "la imagen de Dios como destino," en la que se basan los derechos humanos, comienza con la "liberación de Israel de la esclavitud en Egipto, el pacto del Dios liberador con la comunidad liberada. . . ." La teología de Moltmann referida a los derechos humanos incorpora claramente los elementos básicos de la historia bíblica (creación, pecado, redención, consumación). Sin embargo, todo ellos se enroscan en el molde dialéctico de una teología de proceso en la que el proceso emerge de un pasado indefinible y se mueve hacia una norma futura. Moltmann lo expresa de la siguiente manera:

> El propósito universal de la particular experiencia de Dios que tuvieron Israel y el cristianismo, se encuentra en la realidad de que el Dios que los libera y redime es quien cumple la historia del mundo, quien aplicará su demanda sobre su creación para que se *cumpla* en su reino. De esa manera su acción liberadora y redentora en la historia revela el verdadero futuro de los seres humanos; la imagen de Dios es su verdadero futuro. En todas sus relaciones de la vida [los seres humanos] tienen un "derecho" a un futuro. . . . [De esa manera] el reconocimiento político y el cumplimiento de los derechos humanos, cobran su significado último en esta perspectiva del futuro. Los seres humanos llegan a ser libres y afirman sus derechos y deberes en la medida en que su verdadero y eterno futuro cobra poder sobre ellos en esperanza, condicionando su presente. ("Base Teológica de los Derechos Humanos," pgs. 8-13)

En este punto surge una hueste de interrogantes. ¿Podemos, delante de Dios y con buena conciencia, pedir que los millones que sufren en nuestro mundo esperen hasta la llegada de ese futuro abierto? ¿Acaso

la demanda de Dios de obrar con justicia entre los hombres no está sobre nosotros en forma permanente y desde el comienzo? ¿Y si eclipsamos la justicia normada de ese comienzo, existe alguna esperanza de recuperarla al final? Al perder de vista el orden de la creación, ¿no estamos condenados a perder también nuestro sostén en una esperanza escatológica ordenada con justicia? ¿Acaso la Escritura no representa la consumación de todas las cosas como la restauración de los potenciales plenos de lo que Dios declaró ser "muy bueno" en el principio? ¿Hemos de esperar el futuro para agregar algo esencialmente nuevo más allá y por encima de lo que fue dado originalmente con el orden justo de la creación? ¿Acaso no implica un paradigma de la historia del mundo, delineada por teólogos futuristas tales como Moltmann, una inversión radical de la cosmovisión bíblica?

Si una tensión dialéctica entre bien y mal es retrotraída al marco original de la creación, ¿en qué términos vamos a explicar entonces la enseñanza bíblica del pecado como un desafío a la Palabra de Dios ejecutado libremente? Si la creación estaba fundamentalmente contaminada desde el mismo principio ¿acaso aun puede ser creíble el llamado a la reforma personal de la sociedad? Si el pecado es un ingrediente necesario y esencial de nuestra naturaleza de criaturas ¿todavía podemos ser tenidos responsabilizados de las violaciones a los derechos humanos? ¿En ese caso no somos compelidos a abrazar la opresión como un aliado inevitable en vez de considerarlo un enemigo que debe ser vencido? ¿Acaso no conduce este concepto a una resignación fatalista ante la injusticia, en vez de producir un compromiso profundamente bíblico por la reforma? ¿Puede semejante teología de proceso ofrecer algo más que un utópico sueño en constante receso?

En respuesta a este torrente de interrogantes, la Escritura señala las normas referidas a los derechos humanos, fuertemente ancladas en el buen orden de la creación. Estas no pueden ser desplazadas impunemente a un futuro escatológico abierto, para volver desde allí al presente. Por eso el concepto histórico cristiano de los derechos humanos es modelado por la historia bíblica de la creación, en su secuencia de caída, y redención, en camino a la consumación. Mientras estos derechos ahora están dirigidos cristológicamente hacia su cumplimiento final en la nueva tierra "donde no hay injusticia" sus normas ya funcionan aquí y ahora como requerimientos divinos que desde el principio están permanentemente dirigidos hacia todos nosotros. Esto demanda una apasionada defensa de los derechos humanos, requieren tener "hambre y sed de justicia" (Mt. 5:6). Tenemos que trabajar para que el orden de nuestra sociedad responda obedientemente al orden creacional establecido para las relaciones humanas estructuradas con justicia. En la medida en que comencemos a captar esta visión el derecho de uno se convierte en el deber del otro, y el deber de uno se convierte en el derecho

del otro (compare *Sínodo Ecuménico Reformado, Testimonio sobre Derechos Humanos*, pgs. 94-125, especialmente pgs. 96-101).

II. 13. Mandato Cultural

La primera Palabra de Dios que se registra como dirigida al hombre (Gn. 1:28-30), ha llegado a ser conocida como mantado cultural. Dentro del drama en desarrollo de la narración del Génesis toma la forma de una *creatio tertia*. *Creatio prima* se refiere al acto primario de Dios de crear el universo a partir de nada. Esto es seguido por parte de Dios mediante el proceso de ordenamiento, llamado *creatio secunda*. Luego, como una fase de prosecución, terciaria, en la vida de la creación, Dios manda a la humanidad, como "socios menores" a unirse a él como colaboradores en la tarea de proseguir la obra en el mundo. La creación original era buena, pero todavía no era perfecta. Allí estaba donosa en el umbral de su desarrollo histórico. La obra creadora de Dios estaba terminada. Nada bueno le faltaba. Tanto estructural como direccionalmente todo estaba dispuesto, cargado de potencialidad. Todos estos potenciales promisorios estaban esperando ansiosamente el cumplimiento que les fue asignado. A este efecto Dios incorpora los servicios de sus imágenes, masculino y femenino, como colaboradores suyos. Hechos a semejanza divina, fuimos llamados a ejercer nuestro oficio continuando la obra suya en medio de su mundo. Este mandato original todavía permanece como una señal cultural, destinada a establecer la dirección, junto a la ruta de la historia del mundo.

Queda claro que el Dios del Génesis no es como los dioses de la mitología griega, que, habitando en etérea lejanía, guardaban celosamente su postura remota en cuanto a los asuntos terrenales a efectos de servir a sus propios intereses. El Dios de la Escritura es el "gran Trabajador." Está más que dispuesto a "ensuciarse las manos" con las cosas mundanas. Pero también está dispuesto a delegar responsabilidad. Es aquí donde aparece nuestro mandato cultural, es decir, en el mandato de representar la obra de Dios para el mundo asumiendo nuestro trabajo en él. Por designio soberano el huerto estaba destinado a convertirse en ciudad. A este efecto nuestro Hacedor promulga mandatos para utilizar los talentos del pueblo de Dios rico en dones. En Génesis este mandato cultural, refractado en un resplandesciente conjunto de mandatos, es descrito en términos agrarios, pastoriles, apropiados a sus lectores originales. Pero no es menos normativo para una sociedad altamente científica, industrializada, tecnológica, computarizada como lo es la nuestra. Una hermenéutica de esta clase refleja el tipo de libro que es la Biblia. En la obediencia de nuestras respuestas a este mandato cultural está nuestra bendición, nuestra delicia, nuestro profundo sentido de satisfacción y servicio. Al elucidar este mandato cultural, la Escritura habla de ejercer "dominio" sobre la tierra y de "subyugarla."

Demasiadas veces se han citado estas palabras como excusas para saquear desenfrenadamente los recursos creacionales de la tierra y el cielo y el mar. Pero, mal hecho, porque la nuestra es una autoridad supeditada, que debe ser expresada en proteger y cuidar la tierra. No debe-mos ser avaros potentados, sino fieles mayordomos de la buena tierra de Dios, tratando a otras criaturas con tierno cuidado al querer satisfacer las necesidades que nos han sido establecidas.

De manera que fuimos hechos criaturas que silban espontáneamente mientras trabajan, libres de la maldición de pecado, del crónico desempleo, de la explotación ambiental, de la adicción al trabajo, de un obsesivo anhelo de jubilación. Libres para representar a Dios en nuestras tareas diarias. Libres también de esa falsa piedad que intenta negar al mundo buscando una experiencia espiritual superior. Libres para deleitarnos en nuestro mandato cultural. ¡Ojalá fuera así! ¡Ahora ya puede ser así! ¡Y algún día volverá a ser así, perfectamente!

II. 14. Pacto/Reino

Existen muchas entradas a la casa llamada dogmática reformada, es decir, puertas delanteras, puertas traseras, puertas laterales. Cada puerta da acceso a muchas habitaciones interiores. Por el momento le estamos dedicando tiempo a esa habitación llamada antropología. Ya hemos examinado, desde varios puntos de vista, los contenidos de esta habitación. Ahora nos dirigimos a su objeto central, las enseñanzas bíblicas sobre el pacto/reino. La idea dual de pacto/reino no es un tema ocasional que se mencione esporádicamente en las páginas de la Escritura. Es un tema que palpita con cada latido del corazón de la revelación bíblica. Es la matriz misma y el contexto permanente de nuestra vida en el mundo de Dios. Mediante su Palabra real/contractual para la creación el triuno Dios nos hace sus socios contractuales y ciudadanos de su reino. Aunque las ideas de pacto y reino son diferenciables para los propósitos del análisis teológico, nunca son realmente distintas. Quizá podamos pensar en ellas en forma separada a efectos de una mayor claridad. Pero nunca las experimentamos en forma separada. Antes de ocuparnos delpacto/reino como realidades diferenciables, considerémoslas primero en su unidad.

A. La Bi-unidad de Pacto-y-Reino

La idea bíblica de pacto-y-reino es un índice bi-unitario hacia el significado de la creación. En este enfoque del tipo dos-en-uno Dios sale a nuestro encuentro, soberanamente y involucradamente, relacionándose a sí mismo en forma concreta con nuestra vida en el mundo. Por eso pacto-y-reino no son dos temas independientes. Se parecen más bien

a las dos caras de una misma moneda. Lo que es válido para una también es válido para la otra. Ellas comparten los mismos puntos de partida. Son similares en la profundidad de su significación y colindantes en su alcance cósmico. Ambas siguen un curso concurrente a lo largo de la historia del mundo. Juntas avanzan hacia una misma meta escatológica. Por eso notamos con Ridderbos "cuán estrechamente relacionadas están las ideas de pacto y reino." Porque en "la venida del reino, Dios se revela a sí mismo, primordialmente como el Creador y Rey que no deja el mundo abandonado a los poderes destructivos, y como Preservador y Garante de su pueblo, con quien se ha comprometido solemnemente para salvación" (*La Venida del Reino*, pgs. 38-39). En el pacto el Creador se revela primordialmente como Padre, en el reino, como Señor. Este tema biunitario también alcanza clara expresión en las líneas de Meredith Kline:

> El pacto de Dios con el hombre puede ser definido como una administración del señorío de Dios, consagrándose, para sí mismo un pueblo bajo sanciones de la ley divina. En términos más generales, es una administración soberana del reino de Dios. Administración del pacto es administración del reino. Los tratados [del pacto] son los instrumentos legales con los cuales Dios ejerce el reinado sobre sus criaturas. (*Suscripto Bajo Juramento*, pg. 36)

Dada esta inquebrantable coherencia entre pacto-y-reino, ¿cómo vamos a distinguirlos en su carácter de dos formas confluentes de entender la relación Creador-criatura? Quizá podamos ponerlo de esta manera: Pacto sugiere la idea de una permanente *carta*, mientras que reino sugiere la idea de un *programa* continuo. Pacto tiene más orientación de *fundamento*; reino tiene un mayor sentido de meta. Por eso, el pacto puede ser concebido como el reino mirando hacia al pasado, a sus orígenes, pero con significación permanente. Y el reino puede ser concebido como el pacto mirando hacia adelante con creciente acento en su cumplimiento final. Vistos así, en detalle, el pacto y el reino son realidades intercambiables. Tienen un Origen común. Cubren el mismo terreno. Involucran a la misma gente, sea que se las considere como el pueblo del pacto o como ciudadanos del reino. Consecuentemente, toda historia puede ser definida, ya sea como historia del pacto o como historia del reino. En el Antiguo Testamento Dios se ata a sí mismo a su pueblo tanto en su carácter de *Yahweh* (el Dios fiel que guarda el pacto) y como *Adonai* (el soberano Señor). De la misma manera en el Nuevo Testamento Dios se revela en Cristo tanto como *Pater* (Padre) y como *Kyrios* (Señor). Esta bi-unidad es tan íntima que podemos decir que en el principio Dios, mediante el pacto, hizo existir el reino. De la misma manera también podemos decir que con autoridad real Dios proclama su demanda contractual ante sus criaturas.

De acuerdo con esto, el pacto y el reino no son realidades *estructurales*

contrapuestas, o más allá, o juntas a realidades estructuradas de la creación. Son realidades direccionales. Ellas son direccionales para la fidelidad infantil y para la servidumbre obediente dentro de los buenos órdenes de la creación. Dada nuestra caída en el pecado, ahora sirven como poder reencauzador que opera redentivamente dentro de las estructuras de la criatura caída, de la misma manera en que el calificativo "cristiano" indica una renovada orientación direccional en la vida en familia, la educación, en la manera de hacer política o de conducir un negocio. Lo que Ridderbos dice del "reino de los cielos" señalando que está "a la mano" también se aplica al pacto. El reino no debe ser considerado como "una entidad espacial o estática, que está descendiendo del cielo; sino más bien como el gobierno real, divino, iniciando concreta y eficazmente sus operaciones,... como acción divina del rey" (*La Venida del Reino*, pg. 25). El pacto es, de igual manera, una realidad dinámica.

B. El Pacto Perpetuo

La reflexión teológica en la idea bíblica de pacto ofrece una rica cosecha de útiles discernimientos. Note las siguientes seis tesis.

1. ¡Todos los tratos de Dios con la creación son de carácter contractual. Nuestra vida en el mundo de Dios está puesta pervasivamente en un contexto contractual. Ser una criatura significa tener un lugar contractualmente definido para ser, y un rol para desempeñar dentro del cosmos. En el corazón del pacto está la promesa divina (*Wort*) y la adecuada respuesta humana (*Antwort*): Yo soy tu Dios, tú eres mi pueblo. La creación toda está firmemente anclada en la Palabra contractual, mediadora, con la cual dio existencia al mundo, y mediante la cual también la llama continuamente (a volver) al orden. Esto otorga una consistencia sólida, incluso cierto carácter predecible, a los asuntos de la experiencia diaria:

> Mientras la tierra permanezca, no cesarán la sementera y la siega, el frío y el calor, el verano y el invierno, y el día y la noche. . . . [Porque] estableceré mi pacto con vosotros . . . [De modo que] estará el arco en las nubes, y lo veré, y me acordaré del pacto perpetuo entre Dios y todo ser viviente, con toda carne que hay sobre la tierra. (Gén. 8:22; 9:11,16)

En un contexto diferente Pablo agrega este severo recordatorio de la constancia contractual del trato de Dios con el mundo: "No os engañéis; Dios no puede ser burlado: pues todo lo que el hombre sembrare, eso también segará" (Gál. 6:7). Por lo tanto existen realidades en la vida con las que podemos contar con certeza, y para las cuales también podemos ofrecer una explicación. No hemos sido entregados a sorpresas arbi-

trarias. La cosmovisión bíblica no se rige por un voluntarismo caprichoso. De manera que podemos transitar nuestro camino con la firme certeza de que Dios permanece fiel a su palabra del pacto así como es fiel a nosotros. Por eso, fundamentalmente, todos obtenemos de la vida lo que más queremos de ella, es decir, la bendición que viene de guardar el pacto, o la maldición que viene de quebrantar el pacto. Esta alternativa ya es dada con la primera declaración contractual de Dios: Sírvanme, de lo contrario . . . (Gén. 2:15-17). Ahora sabemos cual fue el resultado universal: "Mas ellos [Israel], cual Adán, traspasaron el pacto . . . (Oseas 6:7).

2. El pacto está arraigado en la obra de Dios en la creación. Por su pacto Dios hizo existir al mundo. Las relaciones contractuales son dadas en, con, y para toda la realidad creada. Desde el principio la creación es impensable como separada de su relación contractual de dependencia y respuesta *coram Deo*. Aunque la palabra "pacto" (*berith*) no aparece en el relato de la creación (Génesis 1-2), los elementos clásicos para hacer un pacto están claramente presentes. Ellos se evidencian en: (a) el preámbulo con su prólogo, introduciendo al Soberano en su relación con la segunda parte, (b) las promesas y obligaciones que definen la comunidad establecida por el pacto del tratado,y (c) la fórmula bendición-y-maldición con su condición establecida para la fidelidad y la penalidad establecida para la infidelidad (compare D. J. McCarthy, *El Pacto del Antiguo Testamento*, pgs.1-10). Este entendimiento del pacto basado en la creación refleja la tradicional perspectiva reformada.

Sin embargo, últimamente este concepto ha sido desafiado. Los comienzos del pacto son desplazados desde Adán como cabeza original del pacto con la raza humana y llevados al tiempo de Noé y/o Abraham. Quienes proponen este concepto del pacto, perteneciente a los tiempos recientes, reconocen que desde el principio Dios tuvo una relación especial con su creación. Sin embargo, esta relación queda mayormente sin definir, lo cual plantea los siguientes interrogantes: Si Adán no fue la cabeza del pacto para con la humanidad, ¿de qué fue entonces cabeza? Y si no fue un pacto lo que quebrantó ¿cómo vamos a describir la relación que él quebrantó? El apoyo para estos conceptos que asignan fecha tardía al comienzo del pacto se basa mayormente en un argumento de silencio, es decir, en la ausencia de una referencia explícita a la palabra hebrea usada para "pacto" (*berith*) en las primeras narraciones del Génesis. Los críticos señalan, en cambio, al comienzo de su uso en los relatos referidos a Noé (Gn. 6-9) y Abraham (Gn. 12 ss.). Meredith Kline toca estos argumentos cuando cita a Eichrodt en el sentido de que "el punto crucial no es –como aparentemente tiende a pensar un criticismo demasiado ingenuo– la presencia o ausencia de la palabra hebrea *berith*" puesto que "esta última 'solamente es la palabra-código' para algo de alcance más vasto que la palabra en sí" (*Suscripto Por Juramento*, pg. 27).

Los abogados del concepto más reciente afirman que "la palabra com-

prometida por un juramento," aspecto posterior en el establecimiento de pactos, es un elemento esencial de todo pacto. Luego señalan, como argumento decisivo, la ausencia del mismo en el contexto de la creación. ¿Pero no se está introduciendo aquí, mediante la lectura, una faceta más explícita, propia a posteriores renovaciones del pacto redentor, de modo que aparezca en el pacto pre-redentor dado con la creación? Esta demolición de Génesis 1-3 parece socavar además la enseñanza paulina concerniente a los "dos Adanes" en Romanos 5. Además corre el riesgo de desplazar la norma para la interpretación bíblica desde la *analogia Scripturae* a una exagerada confianza en las fuentes arqueológicas (por ejemplo, los "tratados de soberanía" hititas). Además también corta la estrecha conexión bíblica entre creación y redención reduciendo la idea del pacto a una realidad exclusivamente salvífica. En consecuencia uno se siente presionado fuertemente a evitar una cosmovisión dualista, estructurada según lineamientos naturaleza-creación/gracia-pacto. Además este enfoque apoya la tendencia actual de encontrar en los primeros relatoa de Génesis cada vez menos asuntos de importancia substancial para la vida de fe y la teología de la comunidad cristiana (destacando por ejemplo, una aversión a la idea de la creación a partir de nada, al orden de la creación, al sábado, y al pacto ahora). Interrumpe seriamente el flujo de la continuidad de pacto-reino como tema unificante a través de la revelación bíblica. Pero, en contraste, la Escritura sigue garantizando la conclusión de que los "nuevos comienzos" de Dios con Noé, Abraham, Moisés y David representan sucesivas renovaciones del pacto único, reclamado después de la caída, pero dado originalmente y una vez por todas con la creación.

En un pasaje muy elocuente el profeta Jeremías reasegura a los hebreos cautivos la fidelidad de Dios en su pacto apelando para ello al orden de la creación. Traza un paralelismo entre las perspectivas creacionales y redentoras del pacto. La confiabilidad de éste es confirmada por la de aquel. Este es su mensaje:

> Así ha dicho Jehová: si pudiereis invalidar mi pacto con el día y mi pacto con la noche, de tal manera que no haya día ni noche a su tiempo, podrá también invalidarse mi pacto con mi siervo David .... Si no permanece mi pacto con el día y la noche, si yo no he puesto las leyes del cielo y la tierra, también desecharé la descendencia de Jacob, y de David mi siervo.... (33:20-21, 25-26)

Comentando este pasaje Calvino nota que el profeta introduce aquí una "similitud":

> Porque muestra que el pacto de Dios con el pueblo de Israel no sería menos firme que el orden establecido de la naturaleza,... no menos fijo e invariable de lo que es con la humanidad concerniente al gobierno del mundo.... Porque yo soy el mismo Dios que he creado

> los cielos y la tierra, que ha fijado las leyes de la naturaleza de modo que permanecen inalterables, y quien también hice un pacto con mi iglesia. (*Comentario sobre Jeremías*, pgs. 261, 266)

El énfasis claro de este pasaje de Jeremías se refleja además en los comentarios de G. C. Aalders. Afirma que la fidelidad de Dios al reinado de David y al sacerdocio levítico es

> . . . confirmado aquí al señalar al orden de la naturaleza: la continuidad de ambos es tan segura como la sucesión del día y la noche. . . . Al señalar la constancia del día y la noche como el pacto de Dios con el día y la noche, [el profeta] acentúa la inviolabilidad de este orden divino. Es como si hubiera un acuerdo mandatorio hecho por Dios con el día y con la noche. (*Jeremías*, Vol. II en "Korte Verklaring," pgs. 118-19)

Por eso podemos concluir con Kline diciendo que:

> La mera ausencia de la palabra "pacto" en Génesis 1 y 2 no impide una formulación sistemática del material de estos capítulos en términos de pacto, de la misma manera como la ausencia de la palabra "pacto" de la revelación redentora en la parte posterior de Génesis 3 no impide a la teología sistemática a analizar ese pasaje como la primera manifestación del "Pacto de Gracia." Obviamente la realidad que denota una palabra puede ser hallada en contextos bíblicos en los que esa palabra está ausente. Así ocurre en este caso. Porque la administración divina en cuanto a Adán en el comienzo corresponde plenamente con el pacto tipo ley tal como aparece en la parte posterior de la historia. En efecto, el teólogo bíblico descubre que las facetas normales de los antiguos tratados del tipo ley-pacto y administración ofrecen las más satisfactorias categorías para el análisis global de la información pertinente de Génesis 1 y 2. . . . Existen otras perspectivas bíblicas favorables a la formulación del orden de la creación como un pacto. El ordenamiento post-diluviano del mundo revelado en las declaraciones divinas hechas a Noé (Gén. 8:21-9:17) en realidad fue una reinstitución del orden original de la creación, y como tal se lo designa con el nombre de "pacto.". . . La íntima, amplia y básica correspondencia que hay entre este orden posterior, llamado específicamente "pacto," y el orden original que Dios estableció en la creación, favorece la construcción tipo pacto de este orden. . . . Evidentemente Isaías consideraba (en Cap. 43) que en el principio el establecimiento del reinado de Dios sobre el hombre era un prototipo de su pacto posterior con Israel. Ciertamente los principales elementos de la estructura ley-pacto están presentes al administrar su soberanía

> sobre Adán en Edén.... El hecho de no desarrollar el concepto del pacto preredentor como base para la administración del pacto redentor, privará, se puede agregar, a las dogmáticas del aparato conceptual requerido para una síntesis satisfactoria de la obra de Cristo y el pacto redentor. (*Suscripto Por Juramento*, pgs. 26-29)

En apoyo adicional a esta teología reformada del pacto O. Palmer Robertson afirma que "por el mismo hecho de crear al hombre a su propia imagen y semejanza, Dios estableció una relación única entre sí mismo y la creación." Esta relación especial no se basa solamente en su "soberano acto creador," sino también en el hecho de que "Dios habló a los hombres." Así que "por medio de esta relación de crear/hablar, Dios estableció soberanamente una unión que es para la vida y para después de la vida. Esta unión original entre Dios y el hombre puede ser llamada el pacto de la creación." En la medida en que desacreditemos esta realidad contractual, original y permanente, estaremos sufriendo serias pérdidas. Porque "al pensar con mentalidad demasiado estrecha en el pacto de la creación, la iglesia cristiana ha llegado a cultivar una deficiencia en su concepto global del mundo y de la vida. En vez de estar orientados hacia reino, como lo estuvo Cristo, nuestra orientación es dirigida exclusivamente hacia la iglesia" (*El Cristo de los Pactos*, pgs. 67-68).

El concepto de Kline, Robertson y otros refleja la posición tomada anteriormente en este siglo por la siempre actual teología de Bavinck, quien hace el siguiente comentario:

> Aunque la palabra "pacto" no aparezca nunca en la Escritura para describir la relación religiosa de Adán hacia Dios, ni siquiera en Oseas 6:7, en la vida religiosa del hombre antes de la caída se encuentran las marcas de un pacto. El pueblo reformado nunca fue de mentalidad tan cerrada para insistir en la palabra, con tal que el tema en sí fuese firme.... Pero, por lo general, la resistencia a la palabra ocultaba una resistencia a la idea. Pero nosotros no queremos, ni podemos, abandonar este punto, puesto que el pacto es la esencia de la auténtica religión.... [Porque] cuando la religión es llamada pacto, por ese hecho es designada, como religión auténtica y verdadera. Nunca ninguna otra religión ha entendido esto: todos los pueblos o bien bajan a Dios a modo panteísta y lo incorporan a la realidad creada, o lo elevan a modo deísta muy por encima de la creación. En ninguno de los casos esto resulta en verdadero compañerismo, ni en auténtico pacto, ni en verdadera religión. En cambio la Escritura mantiene ambas verdades: Dios es infinitamente grande y condescendientemente bueno. El es el soberano, pero también el Padre. El es Creador, pero también arquetipo. En una palabra, él es el Dios del pacto.... Esto caracteriza a

> la religión, tanto antes como después de la caída. Porque la religión es singular, así como la ley moral y el destino del hombre. El pacto de obras y el pacto de gracia no difieren en su meta final, sino únicamente en el camino que conduce a ella. En ambos no hay sino un mediador, en aquel entonces para la comunión, ahora para la reconciliación.... La [verdadera] religión siempre es esencialmente la misma; solo difiere en forma. (*Gereformeerde Dogmatiek,* Vol. II, pgs. 530-32)

Por eso la verdadera religión se centra contractualmente en la Palabra mediadora de Dios, dicha en la creación, escrita en la Biblia, y encarnada en Jesucristo.

3. En su origen el pacto consta de una sola parte, pero de dos en su continuación. El Dios Creador actuó por soberana iniciativa para establecer su pacto con sus criaturas. Por lo tanto no es un convenio tipo cincuenta-cincuenta, un contrato entre partes iguales, donde cada parte recorre una mitad de la distancia, encontrándose ambas a mitad del camino, y negociando ambas en términos mutuamente aceptables. En cambio, Dios salió a nuestro encuentro en la creación y mediante su Palabra del pacto para encontrarnos donde estábamos y para introducirnos a una unión de compañerismo consigo mismo. El dio el primer paso y lo sigue dando. Así es como todo comenzó. Dios pronunció la primera palabra. Y también se reserva la Palabra final.

Sin embargo, una vez inaugurado el pacto, desde entonces este funciona, y funcionará a lo largo de todo el camino, bilateralmente. Nosotros, como seres humanos ahora somos llamados irresistiblemente a desempeñar nuestros roles decisivos. Somos llamados a ser socios responsables, siendo Dios el "Socio Mayor" y nosotros los "socios menores." El pacto sirve como calle de dos manos, con un movimiento de tráfico de la comunión contractual y una comunicación que fluye libremente en ambas direcciones. Dios "conduce el pacto" no nosotros, porque es obra suya. Pero nosotros tenemos que "permanecer en contacto" con él. Así es como fue en el principio, así es como todavía debe ser, y así es como algún día volverá a ser.

4. Desde el comienzo hasta el final la historia del pacto revela una continuidad básica. Dios se mantiene siempre fiel a sus buenos comienzos. Nunca anula la demanda del pacto respecto de sus criaturas. De su parte el pacto sigue incólume. Dios entra repetidamente al escenario para contrarrestar los efectos perennes del pecado sobre el mundo. En su gracia vuelve una y otra vez para renovar el pacto. Las secuencias de la historia bíblica revelan una serie de "nuevos comienzos," que son las fases que se despliegan en el único plan que tiene para sus tratos contractuales con la humanidad. Encontramos a Dios anunciando un *protoevangelio* a nuestros primeros padres, purificando a la tierra en los días de Noé, dando nacimiento a un pueblo escogido en Abraham, creando una nación nueva bajo Moisés, reclamando la tierra prometida

bajo Josué, estableciendo la monarquía bajo David, manteniendo viva una línea mesiánica a lo largo de las enredadas historias de Israel y Judá, haciendo regresar un remanente de la cautividad. Y luego, en la plenitud de los tiempos aparece Cristo, el último Adán, la Cabeza de una renovada comunidad del pacto, proclamando el "nuevo pacto en mi sangre." Esta larga serie de pactos "nuevos " que recorre las edades, en el fondo es sino un solo pacto que es repetidamente "renovado."

5. Todas las personas o bien guardan o bien quebrantan el pacto. En Adán hemos muerto bajo la maldición del pacto quebrantado. En Cristo somos restaurados a participar en una sociedad contractual y de compañerismo. En principio esto "ya" es así. En su perfección "todavía no." Porque la realidad de la promesa del pacto todavía nos hace señas para que avancemos hacia una esperanza escatológica. Pero incluso en su consumación futura el pacto sigue siendo una forma de volver atrás para reafirmar su principio, para reunir sus movimientos a través de la historia, y para restaurarnos de esa manera, y restaurar a nuestro mundo a ese compañerismo del pacto que Dios ordenó originalmente para la creación.

6. El pacto es una forma de vida totalmente corporizada a la que somos llamados a vivir ante el rostro de Dios y en medio de su mundo. En el huerto ya había sido sacramentalmente sellado en la señal de ese árbol tan especial, el árbol de la vida. Pero esa señal iba más allá de la observancia del símbolo. Implicaba algo más que "caminar con Dios en el fresco del día." Abarcaba el alcance total del mandato cultural del hombre. Los profetas declararon incansablemente que vivir conforme más que la adhesión a los ritos del culto. Hacer justicia, amar misericordia, cuidar de los pobres y menesterosos, y recordar el jubileo, eran todas formas de caminar humildemente con el Dios del pacto. Así también en nuestra era del Nuevo Testamento, guardar el pacto se extiende más allá de conmemorar las señales y sellos sacramentales del bautismo y de la cena del Señor. Incluye tanto una sociedad contractual, con Dios y con otros, en el comercio, la agricultura, la política, y la fábrica, como el sostén contractual del hogar, la iglesia y la escuela. Porque guardar el pacto es una forma de vida que lo abarca todo. Iluminada por la Escritura y arraigada en la creación, abarca la gama completa de nuestras relaciones y actividades de la vida.

C. El Reino que Viene

En el principio Dios creó . . . ¡su reino! Mediante el pacto puso a su reino en su lugar. El concepto "los cielos y la tierra" abarca la totalidad de la creación. Es de alcance universal, incluyendo las criaturas, pequeñas y grandes. Toma esas dimensiones cósmicas para circunscribir los parámetros del reino de Dios. Porque el reino es la totalidad del ámbito gobernado por Dios–con el Padre como Iniciador, el Hijo como Mediador,

y la dinámica vivificante del Espíritu que se mueve a lo largo y ancho de la creación. De esta manera la idea bíblica del reino fija nuestra vista en el Creador como el Gobernador sabio y bueno que rige todas las cosas; fija nuestra vista en la naturaleza amante de su reino, y en el reino sobre el cual se extiende su autoridad de Rey. Todas las criaturas son siervas reales de Dios.

Esta visión real nos desafía en por lo menos dos sentidos. Primero, como gente moderna, porque estas demandas totalitarias nos parecen intimidatorias, nos saben a amenaza. Nada podría ser más antidemocrático. Nos jactamos de pertenecer a un "mundo libre." Vivimos bajo un gobierno de formas republicanas. Nosotros elegimos a nuestros propios gobernantes. Todo impulso (egalitario) de nuestro interior reacciona violentamente contra la idea bíblica de una monarquía divina. Entonces ¿cómo manejamos esto? Con frecuencia adoptamos una hermenéutica de acomodamiento, domesticando la doctrina de la soberanía divina para adapatarla a nuestras nociones de soberanía popular. Así como los reyes y las reinas contemporáneos "reinan" pero no "gobiernan," así como ellos sirven como símbolos tradicionales y nostálgicos del pasado, como cabezas meramente figurativas de la vida nacional, pero no como jefes de estado, así también es con Dios. Tratamos de recortar su omnipotencia hasta un tamaño que nos resulte manejable. La idea de un reino de Dios es, por supuesto, un concepto antropomorfo y mundano; habla de una realidad transhistórica usando términos muy terrenales. Sin embargo, conlleva más peso trascendental y substancia de lo que muchas de nuestras modernas nociones democráticas pueden tolerar.

Segundo, la idea bíblica del reino de Dios se opone a la tendencia de muchos cristianos evangélicos de reducir su reino a proporciones muy personales. Muchos confinan el gobierno de Dios a "los corazones y a las vidas" de los creyentes. Tales nociones truncas del reino no pasan la prueba de la Escritura. Los Salmos, como la Escritura toda, están repletos de inequívocas referencias al soberano gobierno de Dios sobre toda realidad creada. "El Dios de dioses, Jehová, ha hablado, y convocado la tierra, desde el nacimiento del sol hasta donde se pone. . . . Porque mía es toda bestia del bosque, y los millares de animales en los collados" (Salmo 50:1, 10). Volviéndonos a otra esfera de la vida, en Proverbios 8: 15-16 se encuentra una nota similar: "Por mí reinan los reyes, y los príncipes determinan justicia. Por mí dominan los príncipes, y todos los gobernadores juzgan la tierra. No debe asombrarnos entonces que el "Mesías" de Haendel se levante en un poderoso crescendo aclamando a Dios como "Señor de señores, y Rey de reyes por siempre y siempre," El reino de Dios es expuesto públicamente. Esto debiera poner fin a toda inclinación privatizadora que pueda quedar en nosotros. La obediencia en el reino no solamente establece los asuntos de la devoción personal, de la asistencia a la iglesia y de los himnos favoritos, sino también los asuntos referidos al estilo de vida, preferencias educacionales, decisiones en cuanto a la carrera, las organizaciones a que

nos unimos, y las causas que apoyamos. Los asuntos del reino nunca son una ocupación para después de hora. Ellos implican la totalidad de la agenda. Por eso es totalmente falaz la distinción entre siervos del reino con dedicación de tiempo completo y los siervos con dedicación parcial. La totalidad de nuestra vida es llamada a servir en el reino. El reino, ciertamente no es de "este mundo." Ello fue cierto cuando Jesús pronunció estas palabras (Jn. 18:36). Y hoy sigue siendo cierto, y desde el comienzo ha sido así. Como el mundo no pudo crearse a sí mismo tampoco podía establecerse a sí mismo como reino de Dios. El reino es "de arriba." Sin embargo está "en" el mundo, como parte integral de nuestra vida en él. Por eso se puede decir que nada importa, sino el reino, pero por causa del reino, todo importa.

El reino define nuestro lugar y nuestra tarea en el mundo. Esto queda claramente reflejado en el aspecto real de nuestro triple oficio. Somos siervos (Antiguo Testamento) y ciudadanos (Nuevo Testamento) en el reino de Dios. A través de la Escritura las ideas del reino son términos cotidianamente familiares entre el pueblo de Dios. Las mismas también tienen su eco en el pensamiento y la vida de la comunidad cristiana a lo largo de los siglos, aunque no siempre en forma tan prominente como en la Escritura. Otros temas, tales como la salvación de almas, la iglesia, las misiones, y la piedad personal a veces eclipsan la perspectiva del reino. Esto también ha ocurrido en la tradición reformada. Como lo expresa Ridderbos:

> En lo que concierne a la tradición de la teología reformada, uno puede observar que en ella la iglesia ha ocupado una posición más céntrica que el reino de Dios. En las confesiones reformadas el reino de Dios es tratado en forma muy incluyente; tampoco podemos decir que ocupe un lugar dominante en la estructura de estas confesiones. . . . El significado central que tiene el reino de Dios, por ejemplo, en la predicación de Jesús, [no] se muestra aquí en plenitud ni en el catecismo como un todo. Hay otros temas que gobiernan la estructura de estas confesiones Reformadas.

Pero con el resurgimiento del neo-calvinismo a principios de este siglo, se ha producido un cambio. Porque "en el avivamiento de la teología reformada, particularmente con autores tales como Kuyper y Bavinck, la idea del reino de Dios ocupa una posición más céntrica." Contrarrestando la supremacía liberalista del siglo diecinueve, Ridderbos sigue diciendo que

> . . . con la intuición del genio y una poderosa fe [Kuyper] recurrió a la idea del reino de Dios, y así llegó a la famosa declaración de que "no existe una sola pulgada en todo el ancho terreno de la vida humana, a la que Cristo no extienda su demanda." Hasta donde concierne a la esencia del asunto, Kuyper podía afiliarse a Calvino pa-

ra quien también, con seguridad, no solamente el alma, no solamente la iglesia, sino también la vida pública, es el lugar donde el reino de Cristo tiene que encontrar reconocimiento. ("La Iglesia y el Reino de Dios," *Boletín Reformado Internacional*, Nro. 27, pg. 9)

Capítulo III

Historia

III. 1. Tiempo, Historia, y Cultura

El concepto historia es impensable aparte de la idea de tiempo. Estas dos realidades no son simplemente idénticas, aunque están íntimamente entrelazadas. Se nos escapan las definiciones claras. Lo que se afirma que dijo Agustín acerca del tiempo también es válido para la historia: Cuando nadie pregunta al respecto, sé lo que es; pero cuando se pregunta, me fallan las palabras. El tiempo creador de Dios califica a los primeros seis días en la narración del Génesis. Con el crepúsculo del séptimo día comienza el tiempo creado. A partir de allí podemos hablar por primera vez del tiempo cósmico tal como nosotros lo experimentamos. Es entonces cuando el tiempo alcanza su medida plena. Este tiempo también evoca la bendición de Dios "¡Muy bueno!" Con la creación ya completa tiene lugar la transición desde el tiempo creador al tiempo creado, al tiempo tal como nosotros lo conocemos ahora. Esta historia del tiempo también es la historia de la historia. Porque la historia presupone la existencia del tiempo. La transición desde el sexto día al día siete, es decir, del "pre-tiempo" al "tiempo calendario" también señala la transición de la "pre-historia" a la "historia del mundo," a la historia que puede ser calificada con fechas, que puede ser documentada e investigada, la historia tal como desde entonces y para siempre marca el contexto de nuestra vida juntos en la creación de Dios, penetrando incluso a la nueva creación.

Consecuentemente la continuación del curso de la historia está firmemente anclada en la marcha del tiempo. Como con el espacio, y en todas las otras realidades creadas, así, tanto el tiempo como la historia, son, en su confluencia esencial, criaturas de Dios. Por lo tanto son siervas suyos, llamadas a existir y sustentadas continuamente por su Palabra (lo cual también rige para la racionalidad misma que nos permite reflexionar, al menos débilmente, en estas cosas). De modo que existe una Palabra de Dios para la temporalidad, estableciendo y manteniendo el tiempo como una dimensión irreductible de toda realidad creada, calificando a toda experiencia histórica. Este factor tiempo está involucrado

formativamente en nuestra percepción de los comienzos, su duración, y sus finales. [Para un sucinto análisis comparativo de los conceptos "pasado," "presente," y "futuro" como claves para entender la historia en las perspectivas del Occidente secular, del americano nativo y de la Biblia, vea a B. J. Van Der Walt, *Ser Humano: Un Don y un Deber*, Pgs. 40-42.] Este factor tiempo moldea decisivamente la sucesión de los momentos en nuestras vidas, la secuencia ordenada de eventos y épocas en la historia del mundo, la misma secuencia histórica de la revelación bíblica, tal como lo hacen las pausas en un compás musical y las etapas de desarrollo en la vida humana.

Como todos sabemos demasiado bien, es posible transgredir el buen orden de la creación. Esto se refleja en la jerga convencional, al decir, por ejemplo, "matar el tiempo," "es perder el tiempo," o no "tomarse el tiempo," digamos para el adecuado descanso. Tales fracasos animan el sincero mandato bíblico de guardar la ley de Dios en cuanto a la obediencia temporal "contando nuestros días" y "redimiendo el tiempo."

La historia de la creación ligada integralmente al orden temporal de las cosas, implica y explica el drama de la cultura humana. La dimensión histórica de toda realidad creada involucra a todas las comunidades humanas en procesos que se desarrollan dinámicamente dentro de patrones de desarrollo normados por la creación. Involucra momentos que son "anteriores," "después," y momentos "intermedios." Destaca el "nacimiento" y la "caída" de las civilizaciones. Abre nuestros ojos a los horizontes temporales de los "ya" y de los "todavía no." En este sentido, el concepto bíblico del tiempo (como una calificación de la historia y la cultura) se opone en agudo contraste a los conceptos de tiempo cíclico, tipo rueda de molino, prevaleciente en muchas sociedades antiguas. Los principales pensadores paganos concibieron las fluctuaciones del tiempo sobre la tierra como una serie interminable de repeticiones en contraste con su concepto de eternidad como algo inmutable. El tiempo y la historia encerró a la gente en un predicamento cronológico, ante el cual solamente podían resignarse en actitud fatalista, sometiendo sus actividades culturales en forma desapasionada a su inexorable destino. Los asuntos mundanos ofrecían poco significado. Solamente ofrecían una magra esperanza de un futuro mejor, y no señalaban a ninguna meta más elevada que no fuera un eventual escape.

Cuando estas nociones paganas, entraron, con formas semievangelizadas, a las principales tradiciones cristianas, generaron un espíritu de piedad extra mundano. La temporalidad y la historicidad llegaron a ser identificadas con un flujo y fluir incesante, caracterizado por la incertidumbre y relatividad, por una imperfección inherente y una siempre amenazante corruptibilidad. Esto llevó a los padres de la iglesia y a posteriores pensadores cristianos a conjurar una aguda antinomia entre las ambivalencias inescapables de la vida presente y las perfecciones seguras e invariables de la eternidad. La existencia terrenal es natural

y consecuentemente transitoria; la existencia celestial es sobrenatural y eterna. Este concepto ignora el testimonio bíblico, de que el cielo también, en sus diversos sentidos, pertenece a la realidad creada, y que por lo tanto también es temporal con su propia y singular historia. El tradicional concepto bipolar de la vida en términos de dos órdenes de existencia, en aguda contraposición, es ajeno a la Palabra de Dios para la creación tal como la ilumina la Palabra escrita. Este concepto bipolar refleja la construcción dualista de antiguas especulaciones referidas a la cuestión naturaleza/gracia. La Escritura no muestra ese desprecio por la historia, la vida terrenal, o la ocupación cultural, ni tampoco apoya una antítesis entre el aquí y el más allá. Refleja, en cambio, un concepto de tiempo dinámicamente normado como condición, dada con la creación, para la actividad humana, de modo que esta sea históricamente significativa y culturalmente formativa dentro del orden cósmico, divinamente establecido. La historia sigue un curso lineal. Proviene de alguna parte y va destino a alguna otra parte. No es un encadenamiento azaroso de información casual, ni un teatro de lo absurdo, ni un desgraciado títere en las manos de un férreo destino, ni el mero resultado de la ley natural. La Historia tiene un pasado, un presente y un futuro, basados normativamente en el orden de la creación, que es un aspecto integral del pacto de Dios con el mundo, y cuya dirección intencional señala hacia la venida del reino.

El tiempo, la historia y la cultura son tan globalmente incluyentes como la creación misma. Es obvio entonces que la investigación y la reflexión histórica no pueden de ninguna manera contar de nuevo todo lo que ha ocurrido en el pasado, ni pueden referirse a todo lo que está ocurriendo ahora. Por eso, el estudio de la historia se concentra en personas, lugares, eventos y movimientos en el tiempo, que producen un impacto cultural y formativo sobre nuestra vida en el mundo de Dios. También se evidencia un principio de narración histórica, selectivamente enfocada y redentivamente calificada, en el mensaje temporal de la Escritura cuya meta es la restauración de la cultura humana.

Así como el tiempo y la historia están tan estrechamente ligadas, así lo están también la historia y la cultura. La cultura se refiere a lo que es históricamente significativo, así como la reflexión histórica se ocupa de lo que es culturalmente formativo. Las fuerzas que hacen la historia, que moldean la cultura, involucran la continuada interacción entre revelación divina y respuesta humana. Por eso la historia cultural es subalterna a la soberana Palabra de Dios. Pero este punto de referencia, que lo abarca todo, no disminuye la responsabilidad humana por el curso de los eventos en nuestra vida y nuestro mundo. Más bien la realza. Precisamente porqueDios es soberano, nosotros somos tanto más responsables. Por eso es básicamente erróneo, o al menos una fuente potencial de confusión, hablar de la historia como de "Su-historia." No podremos eximirnos tan fácilmente y culpar a Dios de las calamidades del mundo. La creación es exclusivamente la buena obra de Dios; la bendición

mezclada que nosotros llamamos cultura es nuestra. Por eso, más cercano a la verdad es afirmar que bajo el gobierno de la Palabra de Dios, Palabra que nos sustenta y sana, la historia es "nuestra historia." Nosotros seguimos siendo receptores que responden de la revelación y agentes responsables en el uso del tiempo que Dios nos da al modelar la historia y formar la cultura. Consecuentemente, la historia es el registro de respuestas obedientes y/o desobedientes al mandato cultural, de parte de varias comunidades humanas, a lo largo de las edades.

III. 2. La Providencia de Dios

Estas tres realidades de la creación –tiempo, historia y cultura– convergen teológicamente en la doctrina bíblica de la providencia divina. La idea de la providencia es abundantemente presupuesta y además explícitamente enseñada a lo argo de la Escritura. La misma Escritura es un producto verbal del providencial cuidado de Dios dirigido hacia la redención de sus criaturas. Pero la palabra "providecia" no se encuentra en la Biblia. Fue introducida a la tradición hebreo-cristiana mediante la influencia de los apócrifos y la Septuaquinta, que tuvieron su origen durante el período intertestamentario. Más tarde el concepto de "providencia" logró un lugar establecido en la teología cristiana a través de las obras de los primeros padres de la iglesia quienes lo tomaron prestado de los escritos de filósofos antiguos. Sin embargo, los pensadores cristianos le dieron un contenido significativa y sustancialmente distinto. Entre los autores clásicos de la tradición greco-romana se refería de diversas formas a fuerzas cósmicas imaginadas como "destino," o "fortuna" o "casualidad." Los cristianos, en cambio, adjudicaron a la providencia un acento personal, refiriéndose a ella como a "esa obra de Dios, mediante la cual sostiene y gobierna, momento a momento, todas las cosas" (Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek,* Vol. II, pg. 556). Estas consideraciones llevaron a Weber a hacer el siguiente comentario referido a su uso actual:

> El concepto de "providencia" que en su aplicación corriente es totalmente ajeno al lenguaje bíblico, posee tal poder en su uso fuera de la fe cristiana que la teología cristiana solamente puede usarlo ejerciendo el mayor de los cuidados. [Piense en la distorción radical causada por los "cristianos germanos" -G. J. S.]. Este sumo cuidado tiene que consistir, en primer lugar, del hecho de concebirla como una actividad gubernamental en el presente, y, en segundo lugar, de considerar simultáneamente al sujeto de la actividad referida, es decir, al triuno Dios. Es totalmente obvio que en la actualidad "providencia" con frecuencia es la designación codificada de un dios que no es el Dios proclamado por la iglesia, algo que

> también ocurre con el término "destino." Ambos se refieren a un más allá último, desconocido, silencioso y abstracto. Esto se ve, por ejemplo, en el hecho de que no se puede orar ni a la "providencia" ni al "destino." (*Fundamentos para la Dogmática*, Vol. I. pgs. 512-13)

Tal vez en ninguna otra parte se exprese la esencia de la providencia en forma tan integralmente bíblica, profundamente religiosa y con una elocuencia tan íntimamente estremecedora, que en el Catecismo de Heidelberg (Q. & A. 27). Allí leemos que la providencia de Dios es:

> el poder omnipotente y omnipresente de Dios, mediante el cual aun sostiene, como con sus manos, la tierra y todas las criaturas gobernándolas de tal manera que las hierbas y el pasto, la lluvia y la sequía, años fructíferos y otros estériles, comida y bebida, salud y enfermedad, riqueza y pobreza, en efecto, todas las cosas, no viene por casualidad, sino por su mano paternal.

En respuesta a la pregunta, "¿De qué nos aprovecha saber que Dios ha creado, y que por su providencia aun sustenta todas las cosas?", el catecismo de Heidelberg prosigue diciendo (Q. & A. 28):

> para que seamos pacientes en la adversidad, agradecidos en la prosperidad, y con una visión del futuro tengamos buena confianza en nuestro fiel Dios y Padre de que ninguna criatura nos separará del amor de Dios, puesto que todas las criaturas están de tal manera en su mano que sin la voluntad de él no pueden ni siquiera moverse.

Cuando termina la actividad creadora de Dios comienza su cuidado providencial. Estas dos fases de las poderosas obras de Dios están inextrincablemente conectadas. La providencia presupone la creación. Y la creación desemboca, natural y directamente, en la providencia, sin dejar espacio intermedio. En la Escritura la actividad creadora de Dios es metafóricamente descrita como "obra" y su cuidado providencial como "reposo" (Gén. 2:3). Reflexionando en estas idea bíblicas Bavinck dice que "para Dios el crear no es 'trabajo' ni el preservar un 'reposo.' El descanso divino simplemente significa que Dios dejó de producir cosas nuevas (Ecl. 1:9-10); que la obra de la creación, en el sentido estricto de producir cosas a partir de nada, había finalizado; y que Dios después se alegró con divino regocijo en su obra terminada" (*Gereformeerde Dogmatiek*, Vol. II, pg. 551).

En nuestras reflexiones teológicas la línea demarcatoria entre actividad creadora y su obra de provisión puede ser excesivamente delgada. No obstante, es muy real. Por eso debemos respetar plenamente ese punto de transición. Porque borrar u oscurecer esta distinción es

una invitación abierta a la aparición de graves distorciones en la relación Creador-criatura. Esto queda evidenciado en las teorías de la evolución, en las que la obra creadora de Dios y su obra providencial son unidas en un solo y prolongado proceso. Tal empañamiento de los límites bíblicamente establecidos también aparece en la idea de "creación continuada" (*creatio continua*). Según este concepto Dios está por siempre activamente ocupado en crear de nuevo al mundo, haciéndolo existir momento a momento, a partir de la nada que es un estado de permanente amenaza. Con ello los abogados de este concepto pueden tratar de realzar la constante y absoluta dependencia del mundo respecto de su Hacedor. Pero en la realidad es un concepto que nos deja con una idea sumamente dialéctica de la realidad en la cual la creación tambalea incesantemente sobre el umbral de la nulidad. La obra creadora de las manos de Dios es eclipsada en su carácter de ser hecha "en el principio," y el carácter definitivo de creatio ex nihilo es redistribuido a lo largo de eones de tiempo.

En el concepto bíblico, una vez que Dios comenzó su obra primaria de creación, la nada quedó perpetuamente excluida. Una vez comenzada la obra de las manos de Dios, esta duraría para siempre hasta alcanzar su plenitud. La providencia es la obra de seguimiento de la creación, no su perpetua repetición. Unicamente la creación es "a partir de nada," la providencia no. El cuidado providencial de Dios es más bien su forma dinámica de operar continuamente por medio de su Palabra para sostener y dirigir la creación existente. De esta manera existe tanto una continuidad como una discontinuidad entre la actividad creadora y la actividad providencial de Dios. Continuidad en el sentido de que ambas son obras de Dios aplicadas a la misma realidad creada, y discontinuidad en el sentido de que son obras diferenciadas de Dios. Como lo expresan las palabras de Berkouwer:

> . . . quien quiera apreciar plenamente este constante flujo del poder de Dios tiene que reconocer, al mismo tiempo, el carácter definitivo de la obra creadora de Dios. Es lo que hace nuestra confesión cuando habla del buen Dios, que, "después de haber creado todas las cosas no las abandonó.". . . [De esta manera] tiene que ser reconocida la unidad de la obra de Dios, y, al mismo tiempo, tiene que mantenerse la distinción escritural entre comienzo y mantenimiento. . . Hubo una vez un llamado a la existencia a partir de nada; ahora hay un llamado a la continuación. (*La Providencia de Dios*, pgs. 72-73)

En cuanto a la idea de *creatio continua*, Berkouwer sostiene además que: "aunque los teólogos reformados usan el término 'creación continua' a efectos de subrayar la grandeza y divinidad de la obra sustentadora, no obstante, rechazan la idea en el sentido de actos renovados de creación a partir de nada" (*La Providencia de Dios*, pg. 70). Diemer

elabora este mismo punto diciendo:

> La Palabra creadora mediante la cual todas las cosas fueron hechas en seis días, de ninguna manera fue silenciada cuando la obra estuvo terminada. La misma Palabra se puede oír hasta el fin del tiempo como sustentando todas las cosas por su poder y sabiduría. Desde tiempos antiguos este cuidado providencial ha sido llamado la *creatio continua*, la creación continuada. Sin embargo, este término no debe ser entendido como diciendo que fueron originadas cosas totalmente nuevas además de las ya creadas. Más bien, tiene que ser entendida como indicando que el Espíritu de Dios sigue causando la aparición de cosas nuevas dentro del marco del orden cre-ado, orden que las contiene potencialmente. (*Naturaleza y Milagro*, pg. 13)

Afirmar la providencia de Dios es confesar –incluso ante todas las apariencias que dicen lo contrario– que por siempre él es Señor de todo. Esta confesión implica un repudio abierto del carácter definitivo, autónomo y omnipotente de todos los "principados y potestades." Además implica una condena de todos los pseudo-dioses, contemporáneos tanto como antiguos, del "destino," "la ocasión," "la ley de los promedios," la "probabilidad" o el horóscopo. Cuestiona igualmente la confianza en la "ley natural," exponiéndola como una versión secularizada del poder sustentador de la Palabra providencial de Dios. Los procesos de nuestra vida dependen de la Palabra de Dios, tanto en su continuidad como en su origen. Si Dios quita su Palabra por un momento nada más el mundo dejaría de ser lo que es, sin esperanza de llegar a la meta que se le ha asignado. La providencia no solamente se relaciona al comienzo creativo de todas las cosas, sino que también señala teleológicamente a la meta de la creación en la venida final del reino. Ella liga el alpha de Dios como principio a su omega en carácter de cumplimiento. En las palabras de Hendrikus Berkhof, por providencia

> . . . queremos indicar aquella actividad de Dios, mediante la cual no abandona al mundo que hizo existir por medio de la creación, sino que cuida de ella de modo que esté, y siga estando, en el camino a la meta que él tiene en mente (*La Fe Cristiana*, pg. 210.

Convicciones como esta impulsaron a los pensadores cristianos a rechazar otras varias versiones distorcionadas de la doctrina de la providencia. Por un lado evitaron caer en la trampa del panteísmo en sus formas clásicas y en su versión actualizada, esto es el panenteísmo. Como ocurre con todas las herejías, esta herejía también se nutre parasitariamente de algún elemento de la verdad. Los panteístas y los panenteístas quieren honrar, como corresponde, la participación de Dios en los asuntos del mundo. Sin embargo, en el proceso sacrifican

la trascendencia divina, la integridad del mundo, y la responsabilidad humana. Entonces la historia se convierte en una expresión de "panergismo" divino, en el que las decisiones y los actos humanos son asimilados por un concepto de inmanencia y destino divino. El tema en cuestión no es: ¿está Dios presente y activo en su mundo? El tema en cuestión está referido, más bien, a la naturaleza de tal participación divina, es decir, ¿es mediata o inmediata? Afirmando lo primero, la teología reformada confiesa que Dios gobierna el mundo mediante su Palabra y su Espíritu.

Los pensadores cristianos están igualmente decididos a rechazar otro concepto extremista de los tratos de Dios con el mundo, es decir, el deísmo. Como herejía, esta también representa una distorción de algún elemento de la verdad; en este caso un falso énfasis en la trascendencia de Dios. Así como la principal preocupación del panteismo está referida a la participación actual de Dios en la historia, así el deísmo subraya principalmente su iniciación original de un proceso en el mundo, en gran medida auto-perpetuante (note la imagen familiar del relojero). Ambas visiones están erradas. En ambas, las aparentes virtudes, en realidad son defectos. En el panteismo, la realidad avasalla a la actividad humana, induciendo una mística inactividad. En el deismo, la historia se despliega bajo los dictados de la "ley natural" con excepción de ocasionales intervenciones de un *Deus ex machina*.

En contraste con estas dos caricaturas monofacéticas de la providencia de Dios, sea que hayan nacido de la filosofía griega, o de la moderna teología secular, las dogmáticas reformadas tratan de hacer plena justicia a un concepto integralmente coherente, aunque misterioso e insondable, de la soberanía de Dios y de la responsabilidad del hombre. Estas realidades no son ni mutuamente excluyentes ni mutuamente limitantes. En su forma providencial de ser con el mundo nuestra completa dependencia de Dios, y al mismo tiempo nuestra relativa y responsable independencia,van de la mano. En el marco de su contemporánea y muy provocativa teología católico romana, Karl Rahner describe de la siguiente manera esta relación de Creador-criatura:

> Creación "a partir de nada" básicamente quiere decir que la creación proviene totalmente de Dios, pero de tal manera que el mundo depende radicalmente de Dios en su creación. . . . Por el hecho en sí de que Dios establece a la criatura diferente a sí mismo, la criatura es una realidad genuina, diferente de Dios, y no una mera apariencia detrás de la que se esconde Dios y su propia realidad. . . . Es obvio que aquí la genuina realidad y la dependencia radical simplemente son los dos lados de una y la misma realidad . . . . No es sino hasta que uno se experimenta a sí mismo como un sujeto libre, responsable delante de Dios aceptando esta responsabilidad, que uno entiende lo que es autonomía, y entiende que la misma no disminuye, sino aumenta en la misma proporción que lo hace la dependencia de Dios. En este punto lo único que nos preo-

> cupa es que el hombre es, al mismo tiempo, independiente, y, en vista de lo que es su suelo, también dependiente. (*Fundamentos para la Fe Cristiana*, pgs. 78-79)

Por eso la providencia es más que un tema académico, adecuado para el análisis teórico. Es, en cambio, un tema profundamente vital, urgentemente existencial en nuestra experiencia cotidiana, tanto más ahora cuando el pecado y sus males concomitantes han invadido al mundo. En la actualidad muchos cristianos que piensan seriamente encuentran que la creencia en la mano providencial de un Dios que lo sabe todo, que puede y quiere en todas las cosas obrar para nuestro bien, les crea graves problemas, incluso crisis de fe. ¿Cómo vamos a explicar las agonías de la enfermedad terminal, de accidentes trágicos, de genocidios, de catástrofes naturales, de horrendas injusticias, del hambre, de los estragos de la guerra? En vista de tales calamidades, y otras, es infinitamente más que mera charlatanería abrazar con alma cuerpo y vida la confesión del Catecismo de Heidelberg (Q. & A. 29) referida al "todopoderoso y omnipresente poder de Dios. . . ." Esta es una fe costosa. No sólo requiere que reconozcamos la voluntad de Dios, sino que resolvamos hacerla; que pongamos en práctica las implicaciones de nuestra diaria oración "Sea hecha tu voluntad en la tierra . . ." cuando con frecuencia estamos en el epicentro mismo de incontables y terribles ambigüedades. ¿Qué significa todo ello? Los noticieros de cada día no son auto-explicativos. La idea de la providencia divina, como "explicación" de la historia del mundo está expuesta a una pesada artillería. Sin embargo, los que la rechazan se ven obligados a buscar otras "explicaciones." El tema del castigo (Rom. 1:18-23) es muy vigente. Quizá la providencia sigue siendo, como nunca antes, un riesgoso artículo de fe. Como lo expresa Hendrikus Berkhof: "La confesión de la preservación del mundo por este Dios es la confesión de gente que no ve y sin embargo cree" (*La Fe Cristiana*, pg. 213). El reconocimiento de semejante "todavía no" escatológico no desemboca en un agnosticismo histórico, aunque es esto lo que Weber sugiere enfáticamente al decir que "es imposible hacer una interpretación cristiana del curso de la historia. Ser cristiano significa más bien ser capaz de soportar la no-interpretabilidad de los eventos" (*Fundamentos de Dogmática*, Vol. I, pg. 510). La providencia también implica seguridad. Porque el orden de la creación sigue siendo su punto de anclaje. Sus leyes y normas siguen teniendo vigencia para nuestra vida en el mundo de Dios. Ellas ofrecen directrices en la búsqueda de explicaciones, aunque humildes y tentativas, de los acontecimientos actuales y de nuestro llamado a ayudar a moldear una cultura más obediente, justa, y pacífica.

En la teología cristiana la doctrina de la providencia divina generalmente es enfocada desde tres puntos de vista. En primer lugar, está el aspecto llamado preservación. Este se refiere a la continuada actividad de Dios quien con su Palabra sigue sosteniendo las ordenanzas

de su creación. Manteniendo el orden de su creación, Dios preserva las estructuras de la vida y establece limitaciones al rabioso poder del mal. El funcionamiento normado de la creación lleva incorporado ciertas limitaciones, ciertos potenciales auto-correctivos y auto-sanadores que expresan el poder mandatorio de la Palabra de Dios. Con ellas urge a los hombres a una fiel obediencia, o los impulsa a una sumisión indolente. Por lo tanto, la preservación divina no apoya la pasividad humana, como si "Dios lo hace todo." Precisamente, lo contrario es cierto, es decir, crea la posibilidad de una vida responsable.

El segundo elemento en la providencia divina es la coincidencia. Esta idea indica que:

> una misma acción es, en su totalidad, una acción de Dios y una acción de la criatura. Es una acción de Dios en el sentido de que momento a momento es determinada por la voluntad de Dios. Y es una acción del hombre en el sentido de que Dios la realiza a través de la actividad propia de la criatura. Aquí hay interpenetración, pero no mutua limitación. (Louis Berkhof, *Systematic Theology,* pg. 149)

La concurrencia es otra forma de explicar la relación Creador-criatura. Excluye toda noción de competencia, de cooperación por partes iguales, complementación por partes iguales, o mera suplementación. Dios obra, mediante su Palabra, en, con, y a través de las corrientes de la historia, para impulsar las respuestas de las comunidades humanas, respuestas esperadas, pero no compelidas por parte de Dios.

Gobierno es una tercera forma de entender la providencia. Nuestro mundo no es un pizca de materia perdida en la vasta expansión del universo, separada de su órbita, moviéndose sin sentido a través del espacio. La vida tiene propósito. El nihilismo no es la respuesta. Dios dirige de tal manera la vida de su creación que su final feliz queda asegurado. Por eso el gobierno divino habla de una orientación hacia una meta. Esa meta es la "nueva creación."

Una lectura cuidadosa de las *Instituciones de Calvino,* I,16 y 27, indica con cuánta certeza él ya se refería a los temas fundamentales que surgen perpetuamente en relación con la providencia. A ella se refiera como al "plan secreto" de Dios para el mundo. Que las siguientes citas basten para reflejar la permanente relevancia de sus discernimientos.

> . . . Hacer de Dios un Creador momentáneo, que ha terminado de una vez para siempre su obra, sería frío y estéril, . . . [porque] vemos la presencia del poder divino resplandeciendo tanto en la continuación del estado del universo, como en su origen. . . . Porque a menos que nos ocupemos de su providencia. . . . todavía no captamos adecuadamente lo que significa decir: "Dios es Creador," . . . [porque] nadie cree seriamente que el universo ha sido hecho por

> Dios, sin estar persuadido que él también tiene cuidado de sus obras. . . .

Calvino rechaza las ideas de "fortuna," "casualidad," "destino," "necesidad" incondicional, "ley natural" y "causalidad" lógica, como perversiones de la doctrina bíblica de la providencia. Sin embargo, no defiende una transparencia racional de los acontecimientos, frecuentemente trágicos y absurdos en el curso de la historia. En efecto, sostiene que "las verdaderas causas de los acontecimientos nos son ocultas." En una aparente anticipación de los contemporáneos conceptos nihilistas de la vida Calvino prosigue diciendo:

> . . . aunque es posible que todas las cosas sean ordenadas por el propósito de Dios y por su distribución segura, para nosotros son fortuitas. No es que pensemos que la fortuna gobierne al mundo y a los hombres, haciendo caer y levantando todas las cosas como por casualidad; ¡porque corresponde que tal necedad no exista en el pecho del cristiano! Pero puesto que el orden, la razón, el fin, y la necesidad de esas cosas que ocurren yacen en su mayor parte ocultas en el propósito de Dios, y no son captadas por la opinión humana, esas cosas, que ciertamente ocurren por la voluntad de Dios, son en un sentido fortuitas. Porque vistas de frente no tienen otra apariencia, . . . [puesto que] en lo que a la capacidad de nuestra mente concierne, todas las cosas parecen fortuitas. . . . [sin embargo, no dudemos] que la providencia de Dios ejerce autoridad sobre la fortuna dirigiendo el fin de la misma. . . . [por eso] lo que a nosotros nos parece una contingencia, la fe lo reconoce como un impulso secreto de parte de Dios.

De esta manera Calvino es llevado a definir la providencia como ". . . no aquello por lo cual Dios observa impávido desde el cielo lo que ocurre en la tierra, sino aquello por lo cual, como guardián de las llaves, gobierna a todos los eventos. De manera que ello no concierne menos a sus manos que sus ojos" (*Instituciones*, I,16, 1-9).

III. 3. Tomando la Historia en Serio

La creación original no fue un caos, sino un cosmos, un mundo bien ordenado. La vida humana estaba contextualizada por una red coherente de tareas nucleares. Aparentemente, en el origen estas tareas nucleares se concentraban en el círculo de la familia. En el contexto de la vida de hogar podemos discernir el origen genético de posteriores desarrollos en la sociedad. Allí está ubicado el origen del variado mandato humano, es decir, la tarea de nutrir, pero también las tareas de trabajar, gobernar, aprender y adorar. Todos los llamados actuales,

dados por Dios, estaban potencialmente presentes en los albores de la historia humana. Así como todos los pétalos de un flor están encerrados en el pimpollo, así también nuestras tareas nucleares estaban todas presentes en aquella primera comunidad, listas para desplegarse. En una continuada respuesta al mandato cultural y bajo la superintendencia de la providencia divina, el cumplimiento cada vez más estructurado de los potenciales residentes en estas relaciones primordiales de la vida, sería logrado a través de un proceso que duró siglos y que es llamado diferenciación histórica. Porque estamos obligados a honrar la historia como el actuar de Dios con el mundo. La historia es su manera de dirigir el despliegue de las potencialidades de su creación hacia la venida final de su reino. La historia no agrega nada ónticamente nuevo a la creación. Más bien mueve el tiempo de la siembra y de los primeros frutos en dirección del producto maduro de la cosecha. Lo que desde el principio existía seminal o germinalmente es llevado a fructificar. Por ejemplo, existe cierta marca de sal que es publicitada bajo este lema: "La naturaleza le pone el sabor, se requiere sal para extraerlo." De alguna manera similar, la creación fundamenta todas las empresas humanas; pero se requiere de la historia, como si fuera sal, para que alcancen gradualmente un cumplimiento más pleno. Esta larga tradición de diferenciación histórica, que nos llega desde el pasado, moldea el presente y hace posible moldear el futuro. Nuestras vidas pueden hacer una diferencia.

III. 4. Diferenciación Histórica

III. 4. 1. En el Antiguo Testamento

La Biblia no presenta una filosofía de la historia. Pero sí ofrece indicadores que señalan el significado de ella. Esto lo hace mayormente en forma narrativa, revelando la historia de la salvación. A lo largo del camino arroja su luz redentora sobre la historia universal, incluso al concentrarse en el curso de los eventos en Israel y la iglesia primitiva. Al prestar atención a estos comentarios bíblicos, espiando, por así decirlo, su mensaje, escudriñando sus líneas, pero leyendo también entre líneas, es posible trazar de nuevo y reconstruir algunas de las principales líneas en el proceso de la diferenciación histórica.

En los primeros capítulos del Génesis encontramos a Adán simplemente como encargado general de la creación, nombrado por Dios, equipado para toda tarea, un hombre para todas las estaciones y todos los oficios. Pero poco después comienza en cierta medida la especialización vocacional. Caín se hace cargo de la agricultura, y Abel atiende el rebaño. Avanzando se evidencia otra división de oficios: Nimrod es el cazador, Tubal-Caín el herrero y Jubal el músico. Este proceso histórico de aper-

tura aparentemente no ha seguido un curso ininterrumpido y constante. Abraham aparece sobre la escena como una figura versátil cuya colorida carrera refleja un estado todavía no diferenciado de desarrollo vocacional. Al recorrer la tierra asume los roles de esposo, padre, líder pedagógico, conductor de la liturgia, paisajista, ciudadano migrante, empresario ganadero, cavador de pozos, cabeza patriarcal de su comunidad política y comandante en jefe de un escuadrón militar. Todas estas funciones fueron encarnadas por esta sola persona. Moisés también se destaca como hombre de vocaciones generales. Sobre sus hombros yace prácticamente toda la carga del liderazgo israelita durante el éxodo, hasta que finalmente es persuadido a delegar ciertas responsabilidades a un equipo de subordinados.

Un cuadro igualmente no diferenciado emerge en el caso de Samuel durante la tumultosa transición en Israel desde el gobierno ejercido por los jueces hasta la monarquía. La ley de Moisés proveía para el triple oficio de profeta, sacerdote, y rey. Sin embargo, Samuel es investido simultáneamente con los tres oficios, reflejando una vez más una distribución, todavía no diferenciada, de autoridad. Habla proféticamente a su pueblo como mensajero de Dios. Perteneciendo al linaje sacerdotal de la casa de Leví dirige los ritos sacrificiales; y como juez ejerce el servicio real pronunciando sentencia en las disputas legales durante sus giras anuales por el territorio. Pero ya hay señales de cambio en el aire. En el horizonte estaba apareciendo un movimiento hacia una delineación más normativa de las tareas. El rey Saúl fue destronado por usurpar las prerrogativas del sacerdocio, porque "obedecer es mejor que los sacrificios" (1 Sam. 15:22), sugiriendo que la transgresión de la propia esfera de jurisdicción es condenada como violación de las ordenanzas divinamente establecidas. Posteriormente, el rey Uzías también fue castigado severamente por un acto igualmente arrogante (2 Crón. 26:16-21).

Con el establecimiento del reino, bajo el gobierno de David, toma forma una diferenciación más estable y duradera en las tareas pertenecientes a las estructuras de la sociedad israelita. Los oficios de profeta, sacerdote y rey asumen un lugar firmemente institucionalizado. Es así que el rey David es amonestado por el profeta Natán y ambos se someten a su vez al liderazgo litúrgico del sumo sacerdote Abiatar. Este largo proceso histórico de diferenciación alcanza su clímax en las tres principales instituciones de Israel: la escuela de los profetas, el palacio del rey como asiento de la justicia pública, y el templo como el centro del culto. A pesar de las críticas de la moderna erudición histórica, el testimonio global de las Escrituras señala hacia una afirmación positiva de estos desarrollos. Estas instituciones los profetas, los sacerdotes y el rey, reflejan su derecho divinamente ordenado de existir y su razón de ser. Estando en una recíproca interrelación de coexistencia y proexistencia, debían funcionar al unísono como los canales de bendición

para el pueblo de Dios. En esta diferenciación de estructura de la sociedad es posible captar al menos una visión fugáz de aquella idea que posteriormente fue captada en la teoría de esfera soberanía/esfera universalidad.

El carácter mandatorio de este principio de diferenciación también se hace evidente desde el reino dividido en el dramático encuentro entre el Rey Jeroboam I y el profeta, no nombrado, de Judá (1 Rey. 13:1-10). El rey, adjudicándose a sí mismo una función sacerdotal, quema falso incienso ante un altar no autorizado. El juicio paralizante que desciende sobre él por esta exhibición de adoración conforme a su propia voluntad refleja la desaprobación divina ante tal reversión al despotismo pagano. Representa una mezcla antinormativa de dos oficios distintos en Israel. Una transgresión similar de los límites de la autoridad, perpetrada posteriormente por el rey israelita Jeroboam II, y defendida por el falso sacerdote en Betel, Amasías, es severamente condenada por el profeta Amós (Amos 7: 10-17). Con arrogancia, Amasías declara el santuario en Betel como lugar legítimo de adoración basándose para ello en el edicto del rey: "... es santuario del rey, y capital del reino". Esta violación del principio de diferenciación también despierta el juicio divino el cual es expresado en duras palabras. Comentando este pasaje, Calvino hace una aguda crítica del argumento de Amasías por la supuesta prerrogativa real de regular la adoración mediante un decreto imperial. "Con ello," dice Calvino, "adjudica al rey un doble oficio, es decir, el del poder para cambiar la religión a su gusto, y luego el de afirmar que Amós perturbaba la paz de la comunidad, dañando así al rey por desmerecer la autoridad del mismo." Calvino prosigue diciendo que "son hombres desconsiderados (gobernantes) los que otorgan demasiado poder en cosas espirituales." Luego, mirando alrededor suyo, Calvino expresa su preocupación por coaliciones similares de iglesia-estado en la Alemania e Inglaterra de su tiempo. "... Este mal es dominante en todas partes de Alemania, y en estas regiones prevalece demasiado." Los frutos de patrones tan distorcionados de la autoridad son evidentes en esto:

> ... que príncipes, y aquellos que están en el poder, se creen tan espirituales que ya no existe ningún tipo de disciplina de la iglesia; y este sacrilegio prevalece grandemente entre nosotros; porque no limitan su oficio mediante límites fijos y legítimos, sino que piensan que no pueden gobernar, si no anulan toda autoridad en la iglesia, y se convierten en jueces principales tanto en el gobierno doctrinal como en todo lo espiritual.... Aquí Amasías quiso probar, mediante la autoridad del rey, que la adoración recibida en Bet-el fue legítima. ¿Y de qué manera? "El rey lo ha establecido; por lo tanto no corresponde que nadie diga una sola palabra en sentido contrario; el rey puede hacer esto por derecho propio; porque su

majestad es sagrada."

La reforma inglesa manifestó una falta de consideración similar hacia el principio de diferenciación de oficios. Porque Calvino dice: "Aquellos que primero proclamaron a Enrique, rey de Inglaterra, ciertamente fueron hombres desconsiderados; le dieron el poder supremo en todas las cosas; y en esto me vejaron profundamente; porque fueron culpables de blasfemia cuando lo nombraron cabeza principal de la iglesia subordinado a Cristo. Esto, ciertamente, fue demasiado . . ." (*Comentario sobre Amós, passim*).

III. 4. 2. Entre los Testamentos

Llamar al período intertestamentario "los 400 años de silencio" es un claro error. Estos aproximadamente cuatro siglos entre el final del Antiguo Testamento y el comienzo del Nuevo Testamento (Malaquías a Mateo) son, por supuesto, "silenciosos" en términos de la revelación bíblica. La profecía registrada cesó en espera del testimonio apostólico. Sin embargo, estos años de transición fueron de todo, menos "silenciosos," en la vida del pueblo judío. Después de las cautividades en Asiria y Babilonia, Israel perdió su independencia nacional, su monarquía y su unidad religiosa-cultural. Una gran mayoría de los judíos exiliados quedaron dispersos entre las naciones (la diáspora). Un remanente regresó para restablecer la tierra prometida, reducida en su mayor parte a Judea. Allí fueron reconstituidos como una comunidad sacerdotal bajo el control político-militar de una sucesión de poderes extranjeros. El templo fue reconstruido aunque carente de todo esplendor, y sus cultos fueron restaurados. Como legado perpetuo, resultante de las exigencias de los años de cautiverio, se establecieron sinagogas en toda comunidad judía de cierta importancia. Tanto entre los repatriados como entre los judíos de la dispersión la sinagoga no solamente servía a sus miembros como un centro para la adoración sabática y la educación religiosa de los jóvenes, sino también como un foco central en la vida social judía. En Palestina nacieron, en cantidad asombrosa, sectas y partidos, que contribuyeron a la ebulliciente inquietud y tempestad interior de sus habitantes sitiados. En términos generales, aquella fue una época turbulenta en la historia judía. Con el tiempo toda aspiración tradicional del pueblo del pacto quedó prácticamente aplastada, sobreviviendo solamente la expectativa mesiánica como una chispa de esperanza con vida entre los pocos fieles. El solo hecho de que Israel haya sobrevivido puede ser contado entre los grandes milagros de la historia del mundo, hecho que motivó el comentario críptico de Barth de que la única prueba de la existencia de Dios es la continuada existencia del pueblo hebreo. Lo que estaba ocurriendo en y a Israel es una cosa; lo que Dios estaba haciendo, no obstante, *a través de* Israel, es

otra. Como Jesús diría después "la salvación viene de los judíos" (Jn. 4:22).

Rastreando la historia del principio de la diferenciación enfoquemos ahora un prolongado episodio de aquella época. Desde el año 198 a.C. y en adelante, el pueblo judío sufrió una despiadada persecución a mano de las fuerzas de ocupación sirias, especialmente durante el reinado de Antíoco IV (llamado Epifanes, "el ilustre" según sus seguidores; pero rebautizado Epimanes "el loco," por los judíos). Los Seleucidas, gobernantes provenientes de Siria, estaban decididos a exterminar la herencia del pueblo hebreo. Su política de opresión, rigurosamente aplicada, resultó en un verdadero reino de terror, únicamente igualado por el holocausto de nuestro siglo. En el año 167 a.C. estallaron violentas reacciones que dieron origen a la rebelión de los Macabeos. Esta revuelta fue encabezada por los Asmoneos, una familia sacerdotal. Iniciada por el padre, fue proseguida sucesivamente por sus hijos, Judas "el martillador," Jonatán "el diestro," y Simón "la piedra preciosa." Pasadas más de dos décadas de guerrilla y resistencia subterránea, la revolución llegó a un exitoso final. Israel obtuvo su libertad. En 142 a. C. como coronación de los acontecimientos, y en reconocimiento del liderazgo militante de estos sacerdotes asmoneanos, el tercer miembro del clan, Simón, fue nombrado gobernador de la tierra. Mediante este acto los oficios de sacerdote y rey fueron reunidos en una sola autoridad. Las instituciones civil y eclesiástica convergieron en un tipo de coalición iglesia-estado, violando el legado del Antiguo Testamento que demanda la "separación de iglesia y estado."

Si este hubiera sido el final del asunto, constituiría en sí un interesante caso de estudio. Pero las cosas no terminaron allí. Sus implicancias son de largo alcance y tocan el clímax, de por sí repleto, del testimonio de los evangelios. A pocas horas del viernes santo, y en un momento crucial del juicio, Jesús es llevado ante el tribunal de Anás y Caifás, sumos sacerdotes de Israel. El escenario de esta corte, en la que los líderes religiosos se sientan para juzgar casos civiles, inventados, es un resultado tardío de la coronación de Simón como gobernante y sacerdote aproximadamente dos siglos antes. Representa una inversión de la justicia, arraigada en la fusión antinormativa de dos llamamientos distintos. Al violar el principio de la diferenciación vocacional, socava tanto la identidad como la integridad de ambos oficios, es decir, del oficio sacerdotal (eclesiástico) y del oficio gubernamental (civil). En semejante "conflicto de intereses" ambas esferas de la vida pierden su independencia relativa bajo el gobierno de Dios. Por su puesto, el caso de Jesucristo implicaba una "justicia superior." Allí actuó un juicio absolutamente único de gracia divina; actuó en, bajo y a través del juicio humano, incorporándolo al plan de la redención. Sin embargo, en los asuntos normales de los hombres y de las naciones, estas deformaciones de las estructuras sociales conducen a incontables desvíos de la justicia. La

norma es responsabilidad diferenciada.

III. 4. 3. En el Nuevo Testamento

Después del impacto regresor de la historia judía durante la era intertestamentaria, los escritos del Nuevo Testamento reflejan algunos renovados avances en el desarrollo del proceso de diferenciación vocacional. En los evangelios se encuentra, en primer lugar, el caso clásico de la confrontación entre Jesús y los críticos de su día. En sus reiterados esfuerzos por "atraparlo en alguna de sus propias palabras" los líderes de la oposición abren la conversación con un cumplido escasamente disimulado, tratando de arrinconar a este molesto maestro de Nazareth con una pregunta totalmente capciosa: "¿Es lícito dar tributo al César?" Ellos se deleitan creyendo que por fin han jaqueado al perturbador de la paz clavándolo en los cuernos de un dilema auto incriminatorio. Cualquiera sea la dirección que escoja tendrá problemas; si responde afirmativamente tendrá problemas con los legalistas judíos, y si su respuesta es negativa los tendrá con las autoridades romanas. Estos "hipócritas" obviamente subestimaban los infinitos recursos de su rival. Jesús, pidiendo una moneda y levantándola en alto para que todos la vean, invierte los papeles de la conspiración con una contrapregunta: "¿De quién es esta imagen y la inscripción?" La respuesta es clara: "Del César." A continuación Jesús, destacando el punto crucial, manda a sus inquisidores boquiabiertos a volver por su camino afirmando el siguiente principio: "Dad, pues, a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios" (Mt. 22:15-22).

Desafortunadamente, con demasiada frecuencia los cristianos han interpretado estas palabras de Jesús conforme a lineamientos dualistas, es decir,una parte de la vida pertenece al gobierno civil, otra parte al servicio a Dios. Esa clase de hermenéutica implica claramente una cosmovisión dicotomista tipo sagrado/secular. Si realmente fuera esta la intención de la enseñanza de Jesús, entonces, ciertamente, sus oponentes lograron atraparlo en sus palabras clavándolo contra el penetrante mensaje de toda la Escritura. Sin embargo, si se honra la reflexión contextual como la norma básica para la interpretación bíblica, podemos decir que la respuesta de Jesús se reduce a esto: Dad a Dios lo que es legítimamente suyo, es decir, lealtad, completa y no compartida. Luego, bajo el soberano llamado de la Palabra de Dios, dad a César lo que es legítimamente suyo, ni más ni menos. Por extensión, las palabras de Cristo nos llevan a esta conclusión: Dad también a los padres, a los oficiales de la iglesia, a los educadores, a los administradores en cada esfera de la vida el respeto que por derecho les corresponde, recordando que todos los oficios e instituciones terrenales no tienen sino una limitada autoridad. Solamente la autoridad de Dios es absoluta y global. Entendiéndola de esta manera la exhortación de Cristo es una

reafirmación de la norma permanente en cuanto a la diferenciación de tareas dentro de las relaciones comunales.

Volviendo la atención a los Hechos de los Apóstoles, ciertos desarrollos en la vida de la iglesia primitiva refuerzan la idea de un proceso de apertura en cuanto a las vocaciones de nuestra vida. Aparentemente, al principio, en la comunidad cristiana la autoridad la investía exclusivamente el oficio apostólico. Sin embargo, cuando los apóstoles se vieron sobrecargados, y a medida que el ministerio de la iglesia se diversificaba, surgió una división de tareas. Al expandirse la iglesia esta redistribución de tareas condujo a la designación de los tres oficios familiares es decir, diáconos, ancianos y ministros dentro del contexto de las iglesias locales.

También las epístolas hablan de la responsabilidad cristiana dentro de las múltiples esferas de la actividad social. Cada esfera tiene su norma propia y distintiva, sin embargo, están coordinadas conforme a un patrón unificado de vida comunal. Pablo subraya ese tipo de sociedad cuando, escribiendo a los cristianos de Efeso, dice: "Someteos unos a otros en el temor de Dios" (5:21). Dirigiéndose a los creyentes de Colosas el acento de Pablo se sitúa en la participación de ellos en llamamientos diversos y distintivos: "Y todo lo que hagáis, hacedlo de corazón, como para el Señor y no para los hombres" (3:23). Ambos mandatos paulinos van acompañados de directrices específicas para los diversos escenarios de la interacción comunal, es decir, esposos y esposas, padres e hijos, patrones y siervos (compare 1 Tim. 6:1-2). Comentando el texto de Efesios, Calvino dice:

> Ahora Pablo se refiere a los diversos grupos; porque además de las ligaduras universales de sujeción, algunos están más estrechamente ligados unos a otros, según sea su respectivo llamamiento. La sociedad consiste de grupos , semejantes a yugos, en los que existe una obligación recíproca de las partes. . . . Así que, en la sociedad hay seis clases diferentes, para las que Pablo establece sus tareas específicas. (*Comentario sobre Efesios*: 5:21-6:9)

Además en 1 Timoteo 3 encontramos directivas destinadas a moldear la relación entre los oficiales de la iglesia y los miembros de la congregación. Y en su monumental mensaje referido a la vida civil, Pablo enuncia –Rom. 13:1-7– los principios fundamentales que gobiernan la conducta de gobernantes y ciudadanos. Estas ideas son reiteradas en 1 Pedro 2:12-17, de las que Calvino hace el siguiente comentario:

> En griego, el verbo *kitizein*, del que proviene *ktisis*, significa formar o construir un edificio. El vocablo corresponde a la palabra "ordenanza" con la que Pedro nos recuerda que Dios, el Hacedor del mundo, no ha dejado a la raza humana en un estado de confusión, abandonándonos a vivir como bestias, sino que les ha dado, por así

> decirlo, un edificio normalmente constituído y dividido en diversos departamentos. Se lo llama ordenanza humana, no porque sea de invención humana, sino porque es una manera de vivir organizadamente, un modo de vida bien ordenado, apropiado para el hombre. (*Comentario sobre I Pedro*, esp. 2:13)

Como último ejemplo del Nuevo Testamento de practicar el principio de la diferenciación vocacional e institucional, considere uno de los muchos e intrincados problemas atormentaban a la iglesia de Corinto. Surgieron disputas en cuanto a bienes y propiedades. Los cristianos decidieron presentar cargos contra otros cristianos ante jueces paganos. Pablo argumenta que ese no es el foro apropiado para derimir diferencias. ¿Por qué llevan sus casos ante aquellos "que son de menor estima en la iglesia"? ¿Acaso tienen esperanza de obtener una audiencia cristiana en una corte pagana? ¿Acaso no han sido habilitados, como comunidad creyente, a juzgar esos asuntos? ¿Acaso no existe un camino mejor? ¿Por qué no designar a una persona sabia y de confianza de entre ustedes para decidir sobre esos casos? Pablo parece abogar por un mediador cristiano, una corte de apelaciones dentro de la comunidad cristiana (1 Cor. 6:1-7). Es significativo notar que Pablo no aconseje traer esos litigios civiles ante el concilio de la iglesia. Porque esos asuntos no son de la competencia propia de los oficiales de la iglesia. Con ello Pablo está apelando implícitamente a una norma establecida que honra la naturaleza diferenciada de la jurisdicción eclesiástica y de la jurisdicción civil.

III. 4. 4. En la Tradición Cristiana de Occidente

Al cerrarse el canon del Nuevo Testamento y con el final de la era apostólica, la puerta de la historia se abre a la era patrística, al medioevo, a la Reforma y a la era del cristianismo occidental. En el transcurso de estos diecinueve siglos la necesidad de una diferenciación claramente normada de oficios e instituciones ha perseguido continuamente la vida de la comunidad cristiana. El desarrollo de esta historia tiene algunas vueltas y contravueltas muy extrañas; una mezcla de desarrollos relativamente normativos y también altamente antinormativos, reflejando tanto el progreso como el retroceso. Miremos brevemente dos temas institucionales mayores que surgen de esta, nuestra historia común, y que sigue modelando nuestra vida actual, es decir, las relaciones iglesia/estado y el desarrollo de la universidad.

a) Perennes Luchas Iglesia/Estado

Con el edicto de Milán, 313 d. C. el cristianismo fue establecido como

religión oficial del imperio. En el transcurso de una generación había cesado la persecución y los cristianos salieron de las catacumbas para dirigirse al trono. El resultado fue un casamiento impío entre iglesia y estado. Con él el imperio pagano se convirtió en el Santo Imperio Romano. Así comenzó la era de Constantino, basada en una confusión de las jurisdicciones políticas y eclesiásticas. Esta convergencia de poder imperial y autoridad papal dispuso el escenario tanto para las aventuras cooperativas como para las enardecidas luchas por el poder, las que duraron hasta tiempos muy recientes. Príncipes investidos y sacerdotes desposeídos. Sacerdotes manipulados y príncipes excomulgados. En los mejores tiempos prevalecía una política de dominio compartido. Sin embargo, en su totalidad el arreglo se basaba en un dudoso dogma referido a naturaleza/gracia, heredado de pensadores griegos y propagado por pensadores cristianos en puestos de liderazgo. Este acuerdo de entrelazamiento, cargado de tensiones, es un alejamiento inequívoco de los contornos normados del orden de la creación. Durante siglos ha mutilado el despliegue productivo del espectro diversificado de las vocaciones no eclesiásticas y no políticas, retardando no solamente el desarrollo de una sana diferenciación (esfera soberanía) sino también de un sentido sano y maduro de comunidad (esfera universalidad).

La Reforma operó la restauración parcial y temporal de un patrón más acorde con la creación y con los lineamientos bíblicos de diferenciación en la unidad dentro de la estructura de la sociedad. Por ejemplo, en la Ginebra de Calvino, las relaciones entre el consistorio, el concilio de la ciudad, las escuelas, la industria y la academia, reflejaba un renovado movimiento en la dirección correcta. Sin embargo, la buena iniciativa de los reformadores –Lutero, Calvino, y otros- fracasó en hacer un impacto consistente y duradero sobre el mundo occidental. Pronto fue revertido por un resurgente escolasticismo. En vez de construir sobre la filosofía social de pensadores reformados tales como Juan Althusius (1557-1638), los escolásticos protestantes, al igual que sus pares católico romanos, volvieron a los modelos constantinianos, agustinianos, y tomistas referidos a la vida social. Con el derrumbe gradual del cristianismo occidental y la constante ascendencia del humanismo secular dejada por los movimientos del Renacimiento y del Esclarecimiento el ideal del medioevo de una iglesia dominante, ideal basado en el concepto colectivista de comunidad, fue desalojado por modernas ideologías individualistas o colectivistas. Los anales de la historia cristiana occidental están repletos de frustrados anhelos de una sociedad verdaderamente pluralista; comunidades normadas por el principio permanente de estructuras sociales diferenciadas que funcionan modo de socias dentro de una perspectiva unificada.

b) El Desarrollo de la Universidad

Durante aproximadamente medio milenio, desde la clausura de las

academias griegas en 529, en el mundo occidental la "lámpara del aprendizaje" se mantuvo prácticamente extinguida. Solamente la obra de Boetius y de ciertos órdenes monásticos ayudaron a mantenerle viva, siendo rejuvenecida más tarde por el nacimiento del escolasticismo mahometano. Luego, alrededor de los siglos diez y once se inició un avivamiento serio. Esto marca los primeros comienzos de lo que actualmente llamamos la universidad; su origen tuvo lugar en ciudades tales como Salamanca, Jana, Heidelberg, París y Oxford. Eran "universidades libres" una asociación libre de eruditos y estudiantes peripatéticos. Estos nuevos centros de aprendizaje fueron diferenciados claramente de otras estructuras existentes en la sociedad. No recibían, para existir, un subsidio del estado como tampoco la gracia de la iglesia. Vivían por sus propios méritos, y por eso sufrían regularmente estados de pobreza. Pero antes que pasara mucho tiempo perdieron su estado de independencia. A mediados del período medieval, al volverse la sociedad cada vez más eclesiástica, la mayoría de las universidades cayó bajo el control de la iglesia. Los dogmas de hombres de la iglesia, que representaban una síntesis de lógica aristotélica y evangelio cristiano, dictaban los principios y parámetros del empeño académico.

Bajo el impulso inicial de la Reforma, las universidades protestantes fueron libradas de la tutela autoritaria del magisterium eclesiástico, y reencaminadas conforme al principio de *sola Scriptura*. Esta renovación echó raíces especialmente en la teología. Pero la filosofía y las otras ciencias siguieron mayormente sin ser tocadas por la reforma interior. En esos campos de la investigación se perpetuó una mentalidad escolástica. Esto contribuyó significativa y permanentemente a la secularización de los centros de aprendizaje en prácticamente cada una de las tradiciones protestantes.

En la edad moderna, y bajo la influencia del pensamiento renacentista y del Esclarecimiento, este proceso de secularización fue cobrando un impulso cada vez mayor. Tanto el dogma medieval de la iglesia, como la fe de la Reforma, fueron desterrados sistemáticamente de la universidad. El estado secular reemplazó a la iglesia como la fuerza dominante en la sociedad. De esta manera, también la universidad cayó bajo el control del gobierno civil.

Universidades libres, universidades de la iglesia, y universidades basadas en la comunidad, prácticamente todas fueron desplazadas por las universidades estatales. El compromiso ideológico del estado (normalmente humanismo secular) era generalmente impuesto a sus instituciones de educación superior. Esta es nuestra situación hoy. Por eso, en el transcurso de la historia, la universidad ha sufrido por anexamiento, ya sea eclesiástico o político, una constante pérdida de su condición diferenciada en la sociedad. Con ello vino la pérdida de su sentido singular de identidad e integridad. Ciertamente, a lo largo del camino hubo algunas excepciones en esta tendencia; pero su número es

tan pequeño que solamente alcanza para probar la regla. Uno de los casos nobles fue el acto dramático de Kuyper y sus compañeros en 1880 al fundar la Universidad Reformada Libre en Amsterdam. A la luz de la Escritura Kuyper apeló al principio de una diferenciación responsable, incorporada al orden de la creación. Por ordenanza divina, sostenía Kuyper, los centros de aprendizaje tales como la universidad tienen un lugar legítimamente propio dentro de la sociedad. Su tarea no depende ni de la iglesia ni del estado. Esas instituciones cristianas de educación superior son el lugar señalado para la reforma interior de la erudición. En nuestros tiempos esta visión ha sido severamente desdibujada. No obstante, el principio fundamental de una comunidad diferenciada nos sigue confrontando como un urgente llamado a la reforma social.

III. 5. Milagros

Durante más de un milenio las enseñanzas bíblicas referidas al misterio de los milagros han sido seriamente empañadas por la distinción escolástica entre el "poder ordenado" de Dios (*potentia ordinata*) - providencia) y su "poder absoluto" (*potentia absoluta* - milagros). Entre los pensadores que subrayan la *voluntad* de Dios, con frecuencia la idea del "poder absoluto" terminaba en puro voluntarismo. Según este concepto la mano de Dios se extiende directa e inmediatamente hacia los asuntos de nuestro mundo. Dios puede hacer cualquier cosa que él quiera hacer, lo cual es una caricatura de la enseñanza bíblica que dice "para Dios todo es posible." En consecuencia los actos de la providencia de Dios son concebidos en forma severamente arbitraria, incluso caprichosa. Tales nociones voluntaristas del "poder absoluto" niegan las enseñanzas bíblicas de la constancia contractual del obrar de Dios con el mundo, constancia que está firmemente anclada en su Palabra mediadora para la creación. Otros pensadores, que acentúan la *racionalidad* divina, apelan a la idea de "poder absoluto" para afirmar que Dios puede hacer todo aquello que sea consistente con las leyes de la lógica. Solamente son lógicamente concebibles aquellos actos divinos que no involucren una violación de la regla de no-contradicción (inclusive el milagro sacramental de la misteriosa transubstanciación del pan y del vino en la eucaristía era, según se sostenía, lógicamente defensible. El caso para tales demostraciones racionales del poder absoluto de Dios para realizar milagros se apoya fuertemente en los métodos aristotélicos de razonamiento, introducidos al cristianismo occidental por Boethius, y canonizados por las *Sentencias* de Lombardo, elaborados luego por los grandes pensadores de la iglesia medieval. Esa clase de pensamiento fue repudiado mayormente por los reformadores, pero revivida rápidamente por el escolasticismo protestante debido a la influencia de Beza y Melanchton. Los efectos tardíos de esta tradición se hallan, aunque ambiguamente, en la siguiente definición que Louis Berkhof hace del soberano poder de Dios:

> El poder en Dios puede ser llamado la energía efectiva de su naturaleza, o esa perfección de su existencia mediante la cual él es la causa absoluta y suprema. . . . La *potentia ordinata* puede ser definida como esa perfección de Dios mediante la cual, él, por el mero ejercicio de su voluntad, puede ejecutar todo aquello que se encuentra en su voluntad o consejo. (*Teología Sistemática*, pgs. 79-80)

Según asume la escolástica tradicional, los poderosos actos de Dios en la historia son reducidos a problemas racionales que deben ser resueltos analíticamente por el intelecto humano. Los decretos divinos son acomodados a las leyes de la causalidad, teniendo como resultado una tiranía de la probabilidad lógica. Dios mismo es reducido a la mayor de la premisas que subyacen a un extenso proceso de argumentaciones deductivas. De esta manera el Dios activo, santo, que guarda el pacto hecho con Abraham, Isaac, y Jacob, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, desaparece detrás de los argumentos de filósofos y teólogos (Pascal). El tenor profundamente espiritual del mensaje bíblico es mayormente silenciado. La idea de "la analogía del ser" (*analogía entis*), con su correspondiente teoría del conocimiento, domina la discusión, encerrando a Dios y al hombre en una red compartida de vericuetos lógicos. La autonomía de la razón humana rivaliza con la revelación divina como principio operativo. Los pensadores cristianos se enceguecen ante el hecho de que la racionalidad misma es una función creada, sujeta a las normas y limitaciones de la criatura. Con esto la distinción entre Creador y criatura sufre un eclipse prácticamente total.

Esta tradición escolástica en la teología resulta en un número de dudosos enfoques del tema de los milagros. Algunos afirman que los milagros son *contra naturam*; que operan en oposición a las normas establecidas en el orden de la creación. Otros los caracterizan como *supra naturam*; de tanto en tanto, y en lugares distintos Dios suspende momentánea y localmente sus "leyes naturales" que normalmente gobiernan el curso regular de los acontecimientos, a efectos de hacer lugar a intervenciones sobrenaturales. Ambas posiciones se apoyan en cosmovisiones dialécticamente dualistas. Tal como lo señala Diemer, cuando el hombre moderno trata de explicar los milagros apelando a lo sobrenatural, en realidad está negando lo milagroso.

> Me temo que una cantidad de cristianos contemporáneos, con su concepto de los milagros como sobrenaturales, y con su conocimiento de la medicina y la psicología actual, dudarían del carácter milagroso de las curaciones relatadas en las Escrituras si las mismas ocurriesen hoy en Europa. En aquel entonces no ocurrieron hechos sobrenaturales en Palestina, ni ocurren en Europa hoy. . . . (Porque) lo

> sobrenatural siempre fue, es, y siempre será, un *asylum ignorantiae* al que uno puede meter todo y cada cosa que no puede ser explicada. . . . [Por eso] estoy convencido que de ninguna manera es necesario plantear intervenciones sobrenaturales como una explicación de los milagros que las Escrituras relatan. Todo aquel que usa lo sobrenatural como una explicación se priva del discernimiento que podría alcanzar en cuanto a la verdadera naturaleza de esos acontecimientos. (*Naturaleza y Milagro*, pgs. 21-23)

En una cosmovisión bíblicamente dirigida y holista, Dios y el mundo no son dos fuerzas en competencia. Consecuentemente, en aquello que llamamos milagros Dios no se elimina la agencia instrumental de sus criaturas. Ellas siguen siendo siervos suyos que responden al poder mandatorio de la Palabra. Por eso, estos poderoso actos de Dios, ni contravienen ni suplantan su orden dinámica, pero estable, para la creación. El potencial para las obras milagrosas es dado desde el comienzo en y con la permanente Palabra de Dios para nuestra vida en su mundo. Por lo tanto, los milagros no son "aberturas" sobrenaturales encima y más allá de las ordenanzas de la creación. Con su poder, hacedor de maravillas, Dios no aparta su cuidado providencial, ni lo pone de lado, ni lo pasa por alto, ni lo tiene a la espera, ni anula su impacto. La voluntad de Dios, revelada en esas asombrosas señales y maravillas reside en el impactante poder de su Palabra misma. No hay nada arbitrario o caprichoso en ellas. Desde nuestra perspectiva pueden parecer como intervenciones sorprendentes, inesperadas, extraordinarias de la mano de Dios en la historia. Sin embargo, para Dios los milagros nos son milagros como los percibimos nosotros. Son más bien la ejecución de su voluntad conforme a otros caminos, que a nosotros nos parecen inusuales y excepcionales, caminos que sin embargo están consistentemente a la orden de Dios. Para citar otra vez a Diemer, "con las señales y milagros de la providencia de Dios en la historia de la humanidad no se suplanta ninguna ley ni relaciones estables. Sino que bajo condiciones distintas a las ordinarias, bien conocidas, se manifiestan otros poderes. Esto ocurre cuando el hombre vive y actúa basado en fe y oración. Con ello los potenciales y poderes de la naturaleza son activados en servicio de la venida del reino de Dios a la tierra" (*Naturaleza y Milagro*, pg. 16). Por eso, según el concepto bíblico:

> Un milagro no es una señal de que un Dios, normalmente ausente, se hace momentáneamente presente, . . . [más bien], es una señal de que Dios, por un momento y con un propósito especial, está transitando caminos que normalmente no transita, . . . Una señal de que el Dios, siempre presente en poder creador, está obrando aquí y ahora de una manera que no es familiar. (Lewis Smedes, *Ministerio y lo Milagroso*, pgs. 48-49)

Todas las posibilidades de la creación están al servicio de Dios. Por eso los milagros no contradicen, más bien abren de manera dramática el poder sustentador y sanador de la Palabra de Dios para la creación. Esa Palabra incluye potenciales asombrosos de los que escasamente somos conscientes, que con frecuencia escapan a nuestra atención, y a los que mayormente somos insensibles. Según las palabras de Berkouwer:

> No es que en los milagros se revele un poder mayor que el que se encuentra en el curso ordinario de las cosas. Toda cosa que Dios trae a la existencia es obra de su singular omnipotencia. Pero en los milagros Dios usa otro camino que el que se esperaba de él conforme al curso normal de los acontecimientos. En la Escritura muchas veces se puede discernir esta "otra manera" de la obra de Dios, y ello establece el fundamento del carácter testimonial de los milagros. Ello explica el origen del asombro. (*La Providencia de Dios*, pg. 231)

Por eso debemos ser sensibles al cuidado providencial de Dios no solamente en nuestras experiencias "en la cima" y cuando "escapamos con lo justo" del amenazante desastre, sino también en nuestras "rutinas cotidianas." El maná de Dios en el desierto es difícilmente más milagroso que el echar semilla en la tierra, donde muere, para producir un grano nuevo. Su respuesta a la oración ferviente puede ser tan real en la terapia médica como en las dramáticas sanidades realizadas por Jesús y sus apóstoles. En las palabras de Bavinck:

> [La providencia] se manifiesta no solamente y primordialmente en acontecimientos extraordinarios y milagros, sino de igual manera en el orden estable de la naturaleza y en los acontecimientos comunes de la vida cotidiana. (*Gereformeerde Dogmatiek*, Vol II, pg. 580)

El significado más profundo y completo de la providencia especial de Dios que nosotros llamamos milagros, ciertamente está envuelto en el misterio. Pero esto también es cierto en cuanto a su providencia general. Ningún aspecto de la realidad creada, ningún acontecimiento en la historia es racionalmente transparente. Racionalismo es una pretensión de orgullo. Por lo tanto, el significado de la profunda dimensión misteriosa de los milagros debe ser más bien adorado con reverencia que discernido con el intelecto. Esa clase de humildad nos "salva tanto del optimismo superficial, que no logra ver los enigmas de la vida, como del orgulloso pesimismo, que desespera del mundo y de nuestro destino" (Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, Vol. II, pg. 580).

Es difícil trazar una clara línea demarcatoria entre providencia regular y los milagros como "la otra manera" de actuar de Dios en la creación. Calvino establece una estrecha relación entre estos dos aspectos de

providencia divina al comentar sobre dos "milagros," esto es, la detención del sol en los días de Josué y el retroceso del sol en respuesta al pedido de Ezequías. Estas son sus palabras:

> Mediante esos pocos milagros Dios ha testificado que el sol no sale ni se pone diariamente por un ciego instinto de la naturaleza, sino que él mismo, a efectos de recordarnos renovadamente su favor paternal hacia nosotros, gobierna su curso. Nada es más natural sino que la primavera siga al invierno; verano, primavera; invierno, otoño; todo a su tiempo. Sin embargo, en esta secuencia uno ve una diversidad tan grande e irregular que realmente es manifiesto que cada año, mes, y día es gobernado por una nueva y especial providencia de Dios. (*Instituciones*, I, 16, 2)

Todas las obras de Dios tienen un significado profundo, misteriosamente milagroso. En consecuencia, creer en la realidad histórica de los milagros es un aspecto duradero de la histórica fe cristiana. La doctrina bíblica de la providencia y un concepto cristiano de la historia son impensables aparte de las poderosas obras de Dios tales como la creación, el éxodo, y la resurrección, entretejidas integralmente en toda la trama de la revelación bíblica.

Sin embargo, con el comienzo de la modernidad, ocurrió un cambio radical. Los pensadores del esclarecimiento relegaron los milagros a la cosmovisión mitológica de tiempos antiguos.Esta cosmovisión pre-científica fue declarada como obsoleta. Una cosmovisión nueva estaba naciendo. El hombre moderno, que finalmente había madurado, rechaza toda necesidad de una "hipótesis" de providencia divina, y ni mencionar "variables" y "desviaciones" tales como los milagros. El "dios de los espacios vacíos"está muerto. Porque ahora vivimos en un universo contenido en sí mismo, un continuum cerrado de relaciones uniformes de causa y efecto, un mundo herméticamente sellado por la ley de la analogía que excluye factores científicamente incontrolables tales como la providencia, milagros o una "mano superior" en la historia. El criticismo contemporáneo en cuanto al testimonio bíblico referido a señales y maravillas y milagros, es expuesto claramente por Helmut Thielicke. Las siguientes líneas son un eco de la mente del hombre moderno:

> . . . La certeza solamente es posible si la verdad que me llama es análoga a lo que contiene mi estructura de conciencia como conciencia de verdad. Puesto que soy un ser racional consciente de mi esclarecimiento y madurez, todo mensaje de verdad que llega a mí solamente puede ser recibido y apropiado por mí si contiene una verdad racional. Pero esto significa que una verdad que solamente es atestiguada por la historia sin ser validada por la razón, es un mero descarte. Si, por otra parte, es validada por la razón, esa verdad puede ser separada de la historia que la atestigua, una vez que

> haya sido percibida. Porque la religión no es verdad porque los evangelistas y apóstoles la enseñaron; ellos la enseñaran porque es verdad. De esta manera tengo mi propio acceso autónomo a la verdad. Quizá en las etapas borrosas e inmaduras de mi desarrollo la verdad me llegue primero por el camino de la historia. Pero cuando la percibo, y cuando la he apropiado, soy independiente de aquel que la trasmite y me paro sobre mis propios pies. Cuando termine la educación histórica de la raza, solamente existirá el evangelio puro y eterno de la razón. (*La Fe Evangélica*, Vol. I, pg. 42)

La presunción osada, confiada en sí misma, que subyace a este concepto racionalista del hombre y del mundo, propio del siglo diecinueve, ha sido severamente castigada por los revolucionarios acontecimientos del siglo veinte. Los pensadores contemporáneos hablan con mayor cautela y en tono más tentativo de los así llamados "resultados seguros del método científico." Son menos absolutos en sus afirmaciones sobre las "leyes fijas de la naturaleza." Admiten que las cosas parecen ser más complejas de lo que habían asumido anteriormente. Actualmente las nociones de contingencia, indeterminación, relatividad e inclusive irracionalidad, son expresiones comunes en los círculos de la erudición. Nos encontramos bajo los efectos de una "revolución ejemplar." A veces los cristianos se sienten tentados a regocijarse ante tales signos de atenuación y retracción en la moderna cosmovisión mecanista-determinista. Quizá se inclinen a pensar que este cambio al menos ofrezca una leve esperanza de lograr otra vez un poco de lugar para las obras de la providencia divina y para los milagros. ¡Como si los milagros existieran gracias a deficiencias fortuitas de la ciencia! Quienes sucumben a esta mentalidad negativa, permitiendo que la ciencia moderna escriba la agenda decisiva, y contentándose con levantar las escasas migajas de fe que caen de su mesa, no pueden sino esperar con un sentido de temor y trepidación las nuevas exploraciones científicas. Según lo expresa Berkouwer:

> Aquel que redescubre un lugar para la obra de Dios en la crisis de la ciencia natural . . . implícitamente ya ha relativizado esta obra [divina] y la ha posicionado en contra de un orden natural considerado como realidad auto-existente. De esta manera el tema de los milagros siempre estará enredado con los problemas de la ciencia natural. Y se habrá abandonado en su mayor parte la forma bíblica de hablar de la obra de Dios en este mundo. (*La Providencia de Dios*, pgs. 219-20)

Aunque en forma ambigua, en nuestro siglo personas como Barth, Bonhoeffer y otros, contraatacaron enérgicamente a la hermenéutica histórico-crítica del liberalismo moderno, arraigada en una cosmovisión naturalista-secularista que despojó a la revelación bíblica de la realidad

de los milagros. Esto llevó a Barth a tomar parte del método radical de desmitologización de Bultmann. También es bien conocido el "Sí" de Barth contrapuesto al "No" de Brunner en cuanto al milagro del nacimiento virginal. Sin embargo, como con toda hermenéutica consistente, el método barthiano de interpretar los milagros halla su contexto de significación en su peculiar cosmovisión. En ella traza una aguda línea demarcatoria entre "historia" y "super-historia." Consecuentemente distingue entre "milagro" (el evento histórico) y "misterio" (su significación super-histórica). Milagros tales como el nacimiento virginal realmente ocurren, insiste Barth, en oposición a sus maestros modernistas. Sin embargo, para captar su significado real, debemos mirar más allá de su carácter de evento histórico para enfocar su significado transhistórico, el misterio de la libre y soberana obra de Dios en Jesucristo. Por eso Barth, al tratar el "milagro de Pentecostés," distingue este evento milagroso en sí, de su significado misterioso. En sus palabras:

> El milagro es la forma del misterio. No puede ser separado de él. Pero se lo tiene que distinguir y considerar en forma aparte. El relato del mismo está relacionado al misterio tal como lo es el relato del nacimiento virginal a la encarnación obrada en su nacimiento, o el de la tumba vacía al misterio de la vida de Cristo como Resucitado, o el de los milagros de Jesús a sus dichos mesiánicos pronunciados en ellos. Aquí como en toda otra parte el milagro tiene la función particular e indispensable de indicar y al mismo tiempo caracterizar el misterio, de dar su sentido definido y distintivo y de interpretarlo tal como debe ser entendido. Aquí, como en toda otra parte, la forma no puede ser separada de la materia, ni la materia de la forma. Sin embargo, también aquí, no puede haber duda de que el milagro es en este sentido la forma del misterio, de la obra divina y de la revelación atestiguada.

¿Cuál es entonces, el significado específico del milagro de Pentecostés? "... Es el misterio absolutamente divino de la libertad de estos hombres para ser mensajeros a Israel, y al mundo, del Jesús resucitado." Sin embargo, la prueba crucial y decisiva de la fe yace, conforme a Barth, no en las señales milagrosas del evento de Pentecostés como tal, sino en el significado misterioso de estos hechos dramáticos tal como fueron expuestos en el sermón de Pedro. Sin embargo:

> El relato que hace Lucas de este milagro fue indispensable, no para explicar el milagro, que habla por sí mismo, ni para destacar o establecer su historicidad, sino para limitarlo y definirlo. Su mensaje es que en los siguientes hechos de los apóstoles realmente estamos ante las maravillosas obras de Dios y no de hombres, y que estas obras consisten en el hecho de superar la separación entre los

vecinos cercanos y distantes con la palabra de ellos. (*Dogmática de la Iglesia*, III/4, Nro. 54, pgs. 320-23)

La distinción barthiana entre milagro y misterio, interpretada como forma y materia, expone las marcas de una reversión, de orientación existencial, hacia las tendencias dualistas del escolasticismo protestante. Emerge entonces un nuevo esquema de naturaleza/gracia.Tales conceptos dicotomistas, inclinados hacia un concepto deísta de la relación Creador/criatura, han atormentado por mucho tiempo nuestro entendimiento de los milagros. En las palabras de Bavinck:

> La mayor objeción al deísmo es, ciertamente, esta, que al divorciar a Dios del mundo, lo infinito de lo finito, y situarlos en forma dualista uno contra el otro, se convierten en poderes opuestos, aprisionados en una lucha sin fin, disputando el uno el dominio del otro. Lo que es dado a Dios, es quitado del mundo. Cuanto más se extiende la providencia de Dios, mayor es la pérdida de independencia y libertad que sufre la criatura. Y por el otro lado, la criatura solamente puede mantener su auto-actividad repeliendo a Dios y despojándolo de su soberanía. (*Gereformeerde Dogmatiek*, Vol. II, pg. 563)

Tales cosmovisiones asumen que la realidad creada básicamente opera en acuerdo con la ley natural. Sin embargo, esporádicamente experimentamos intrusiones sobrenaturales desde el más allá en la regularidad del orden natural para demostrar una gracia muy especial o algún cuidado providencial. Detrás de esta clase de interpretación de los milagros está la asunción, escasamente disimulada, de una cosmovisión dualista en la cual la causalidad natural funciona independientemente de la Palabra de Dios, con solo ocasionales interferencias correctivas a manos de un *Deus ex machina*.

Tales perspectivas están diametralmente opuestas a la cosmovisión bíblica que nos confronta con Dios como providencialmente activo a cada paso del camino, sosteniendo incesantemente y gobernando a todas sus criaturas mediante el poder sustentador y sanador de su Palabra. Por eso hacemos bien en descartar muchas de las categorías comunes empleadas regularmente para distinguir el milagro de la historia ordinaria. Entre ellas están las siguientes: (a) La distinción entre natural y sobrenatural, puesto que la creación es "natural" en el sentido de poseer su propia y singular identidad como creación, y sin embargo, "sobrenatural" en el sentido de estar sujeta constantemente a la ordenanza divina; (b) la distinción entre actos mediatos e inmediatos de Dios, puesto que en cada relación de la vida Dios trata con sus criaturas conforme a su pacto a través del poder mediador de su Palabra –contrario al comentario de Calvino de que la providencia de Dios es él principio determinante de todas las cosas y que lo es de tal manera que

a veces opera a través de un intermediario, a veces sin intermediario, a veces en oposición a todo intermediario" (*Instituciones*, I,17,1); (c) la distinción entre normal y anormal, ya que estas categorías también representan una forma altamente peyorativa de diferenciar entre las obras providenciales de Dios. Este concepto asume que la actividad de Dios a veces se aparta del orden normado de la creación.

También es muy sospechoso el método que (d) distingue a los milagros de la constante superintendencia de Dios sobre la historia, usando la distinción aristotélica entre causas lógicas primarias y secundarias a efectos de subrayar lo sobrenatural y no mediato (*contra media*) de la naturaleza de eventos milagrosos (compare Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, pgs. 176-77). (e) También es dudoso aquel concepto de milagros que los distingue de eventos históricos ordinarios, declarándolos inexplicables o incomprensibles, porque ello implicaría que el significado de la mayoría de los eventos es transparente. En realidad no somos capaces de sondear en profundidad ni siquiera los acontecimientos más comunes de nuestra experiencia cotidiana. Por eso, según las palabras de Herman Hoeksema:

> Es cierto que no podemos entender cómo el Señor puede multiplicar unos pocos panes en sus divinas manos, de modo y dar de comer con ellos a una considerable multitud. Pero tampoco está dentro de los límites de mi entendimiento cómo una semilla puede caer en la tierra y morir, para dar fruto cien veces más. Ciertamente es verdad que mi mente se asombra cuando el Salvador llama a Lázaro a salir del sepulcro cuando ha estado cuatro días durmiendo en el polvo; pero el nacimiento de un bebé no trasciende menos mi más osada comprensión. Cómo pudo transformar el Señor Jesús en las bodas de Caná agua en vino, ciertamente es un misterio para nosotros, pero no es menos incomprensible para nosotros como la vid puede producir uvas y de esa manera transformar diferentes elementos vino. En otras palabras, para mi entendimiento no hay diferencia en que Dios por su todopoderosa potencia opera en la forma común y conocida sobre la vid de modo que produzca uvas, o si, por la misma potencia todopoderosa, obra sobre el agua para cambiarlo en vino. Si el sol y la luna se detienen ante la palabra de Josué, confesamos no poder comprender este fenómeno; pero cuando el Señor cada mañana de nuevo causa que el sol se levante sobre el horizonte oriental, esa obra de Dios también trasciende mi comprensión. . . . [M]ilagro nos hace estar asombrados y capta nuestra atención especial. Pero la causa de esto no debe ser hallada en la comprensión de los eventos y actos comunes de la providencia de Dios y la incomprensión mientras de los milagros. Más bien debe ser hallado en esto, en que llegamos a estar tan acostumbrados a las obras diarias del omnipresente poder de Dios que normalmente no les prestamos atención. En el milagro Dios ciertamente realiza

algo especial que precisamente por su carácter especial llama la atención. Sin embargo, ni en el así llamado carácter sobrenatural, ni en el inmediato, ni en el carácter incomprensible de un milagro puede hallarse la idea propia de un milagro. (*Dogmática Reformada*, pgs. 242-43)

El acento bíblico no cae en los milagros como un problema que debe ser resuelto, ni como un rompecabezas referido a su posibilidad o probabilidad, sino sobre su realidad como hechos. ¡Naturalmente, los milagros ocurren! ¿Qué otra cosa esperabamos? En cuanto a la resurrección los críticos podrán exclamar: ¡Imposible! Sin embargo, la Escritura habla un lenguaje totalmente diferente. Fue imposible que la muerte retuviera a Cristo (Hch. 2:24-28). Los milagros son confirmaciones de la invencible verdad de la Palabra de Dios. No son exhibiciones brutas de poder. Su propósito no es impresionar a la gente con abrumadoras demostraciones de la omnipotencia divina. No son para satisfacer nuestra curiosidad. Los milagros están cargados de intención revelacional, de propósito y significado.

Consecuentemente la Escritura establece una estrecha relación entre milagro y fe. La fe tiene ojos para ver las maravillosas obras de Dios, siendo ella misma un milagro de gracia divina. En los evangelios leemos que en lugares donde la incredulidad había enceguecido a la gente "[Jesús] no pudo hacer allí ningún milagro . . ." (Mrc. 6:5). Tal vez nuestra frecuente impotencia espiritual esté relacionada a una falta de fe en las "obras mayores" (Jn. 14:12-14) que nuestro Señor prometió. Por eso no hay una buena razón bíblica para restringir el milagroso poder de Dios a ciertos tiempos (pasados) y a otros sitios (muy lejanos), por ejemplo, a la era bíblica. Rechazar de plano la realidad o inclusive la posibilidad de milagros en nuestros tiempos expone nuestra derrota ante el espíritu secular del presente. Hoy la vida está tan abierta a los milagros como siempre. Capitular ante una cosmovisión cerrada es empobrecer el poder de la oración. Por otra parte, una fascinación obsesiva con las señales milagrosas nos enceguece fácilmente en cuanto al cuidado providencial de Dios en los acontecimientos comunes de la vida cotidiana. Los milagros no son sensaciones exteriores a este mundo. Son parte integral de nuestra experiencia terrenal. El número de cosas obradas por milagros, en respuesta a la oración, supera a lo que la mayoría de nosotros jamás hubiéramos soñado. Dios obra en los milagros, no *contra naturam*, sino *contra peccatum*, contradiciendo con ellos la dirección pecaminosa, la distorción y perversión de la vida en el mundo, que contravienen la obra creadora de sus manos.

Por eso los milagros no son acontecimientos anormales o no-naturales. Tales nociones presuponen la normalidad de la "ley natural." Son, más bien, reafirmaciones de la normatividad del buen orden de la creación, de la permanente fidelidad de Dios a las promesas de su pacto. Los

milagros son señales y maravillas del *shalom* que Dios quiere para nosotros, destrozado ahora, pero restaurado en Cristo, un shalom cuya restauración final es puesta ante nosotros como una esperanza escatológica. Los milagros representan manifestaciones del reino en la presente realidad del reino que viene. Son poderosos signos para recordarnos la dimensión del "ya" de la venida del reino. Como declaró Jesús "Mas si por el dedo de Dios echo yo fuera los demonios, ciertamente el reino de Dios ha llegado a vosotros" (Lc. 11:20). Pero el asombro que despiertan en nosotros también nos recuerda enfáticamente la dimensión del "todavía no" del reino. Sin embargo, su ocurrencia, aparentemente excepcional, no debe confundirnos a pensar que son "desvíos," excursiones a alguna "tierra de nadie ni nunca." Los milagros son más bien señales del reino, firmemente plantadas junto a ese camino cristológicamente reabierto que nos conduce a la renovación de esa buena tierra donde mora la perfecta justicia.

PARTE TRES

EL PECADO Y EL MAL

Introducción: La Buena Creación . . . Caída

Un presidente, con labios apretados, volvía de la iglesia un domingo de mañana. La esposa le preguntó: "¿De qué predicó el ministro?"

"Del pecado" respondió.

"¿Y qué dijo al respecto?"

"Estaba en contra."

Con esto podemos volver ahora nuestra atención a la pecaminosidad que infecta nuestras vidas. Sin embargo, al ocuparnos de la creación caída, no podemos simplemente dejar atrás la doctrina de la buena creación. Ciertamente, los poderosos actos creadores de Dios pertenecen al pasado. Ahora está cerrado ese capítulo de la historia universal. La "creación primaria" (*ex nihilo*) y la "creación secundaria" (los seis días) representan eventos concluídos para siempre. En ese sentido "no hay nada nuevo debajo del sol."

Pero con la "creación terciaria" (nuestro rol en la obra del mundo de Dios). La creación como ente creado, la continuidad de la condición de creación de todas las cosas y su función, es el contexto permanente para responder a la Palabra de Dios. Separados de esta relación Creador-criatura ni siquiera podemos comenzar a formular una doctrina, bíblicamente dirigida, en cuanto a nuestro pecado original, nuestra condición pecaminosa, nuestros pecados actuales y la avasallante presencia del mal en y alrededor de nosotros. Lo único que puede abrir el camino para exponer las profundidades radicales de la maldición universal que pesa gravemente sobre nuestra vida juntos en el mundo de Dios, es un elevado concepto de la creación. Es precisamente el testimonio de la Escritura en cuanto al pecado y sus efectos lo que nos confronta con la terrible realidad de una creación caída.

El pecado solamente pertenece a la historia de la creación-caída-redención-restauración, como un "despropósito" total. En sus comienzos, pero también como realidad existencial del presente, el pecado se destaca como ese eslabón inamovible al que la Escritura forja en una cadena inquebrantable de momentos históricos que hacen de nosotros lo que somos. Pero, en realidad "no corresponde" estar allí. Es una disrrupción antinormativa. Rechaza todos los intentos de entretejerla suavemente a la trama del buen orden de la creación. El pecado siempre es una fuerza extraña, un enemigo que debe ser vencido. Sencillamente no "encaja" excepto como tarugo cuadrado en agujero redondo.

Los cristianos sensibles experimentan esto en su vida diaria. Pero los

sonidos disonantes, estridentes, del pecado también están presentes en todo intento de orquestar nuestras reflexiones teológicas. Es que el pecado sencillamente no se encuentra en casa en ningún lado. No merece un "locus" propio. No obstante, su impacto radical y global, desorientando todas las cosas, no nos permitirá pasarlo por alto. ¿Entonces, adónde vamos a situar la doctrina del pecado? Esta pregunta de ubicación no carece de importancia. Porque el lugar donde se trata determinado tema es referencia significativa en cuanto a la perspectiva teológica global del teólogo. En una dogmática reformada lo mejor es dar a la doctrina el rol de puente, ni más, ni menos. Sirve como función transicional antinormativa en el movimiento que va desde una consideración de las normas de la creación hasta las normativas renovadas del evangelio de la redención. El pecado representa una violación del orden de la creación, y como tal, abre el escenario de la salvación de Dios en Cristo Jesús.

Este punto de vista está reflejado en la corriente de pensamientos de las *Instituciones* de Calvino. El Libro I trata el conocimiento de Dios como Creador. De allí pasa directamente al Libro II: el conocimiento de Dios como Redentor, es decir, se mueve de la creación a la redención sin pasar por un "libro" intermedio sobre el pecado. Calvino se rehusa a dar "igual tiempo" al tema del pecado. En cambio lo resume bajo el tema de la redención (Libro II, 1-6). La doctrina del pecado y sus efectos, sirve como ocasión para la discusión de la ley y del evangelio, seguido por la persona y obra de Cristo. Es una nota disonante, ejecutada en tono menor, entre los movimientos principales de creación y redención.

Al desacreditar así al pecado, negándole un "locus" en su teología, sin minimizar su impacto devastador y grave, en sus Instituciones Calvino estructura sus pensamientos conforme a los lineamientos muy tradicionales del patrón trinitario del Credo de los apóstoles. En este credo ecuménico la realidad del pecado ciertamente colorea al Artículo II (sobre Cristo), al Artículo III (sobre el Espíritu Santo), y también al artículo final sobre la iglesia. Sin embargo, no se le concede al pecado el honor de un artículo aparte. Ciertamente, sería horroroso para la comunidad cristiana "creer (en) el pecado." En cambio, el pecado es sometido a la rúbrica de la iglesia, donde los santos en comunión confiesan diciendo "(Yo creo) . . . en el perdón de pecados."

Una restricción similar es típica en la Escritura. Porque en toda su extensión, y en todas sus partes, la Biblia es la revelación salvadora de Dios en Jesucristo. Consecuentemente, el relato de nuestra caída en el pecado se halla comprimida en el marco de unos pocos versículos, esto es, Gén. 3:1-7. El resto del capítulo, junto con la totalidad de la Escritura, despliega la historia de la intervención de Dios para contrarrestar los efectos de ese calamitoso acontecimiento. Sin embargo, la narración de Génesis 3 no es un episodio aislado. Su mensaje referido al fracaso humano (des)tiñe cada página del drama bíblico y es verificado por cada capítulo de la historia humana. No obstante, el enfoque bíblico cae

sobre las promesas mesiánicas y su cumplimiento. Por eso, las Escrituras ven incluso a ese acto original de pecado desde la perspectiva ventajosa del desarrollo del plan de la redención.

Entonces, es imperativo que tomemos nuestro lugar allí donde están los escritores de la Biblia. Porque estamos tan profundamente atrapados por la red de la iniquidad, que aparte de esta revelación, no alcanzamos a ver nuestra condición pecaminosa y nuestros pecados presentes como lo que realmente son. Viendo al mal no lo percibimos. Le ponemos mil rótulos falsos. Por eso, como con la creación, así también con el pecado, debemos comenzar donde comienza la Biblia.

Capítulo I

Exponiendo las Raíces

I. El Origen del Pecado y del Mal

Cuando se trata del pecado, se requiere que un cristiano con la Biblia en su mano y en su corazón "llame las cosas por su nombre," aunque cualquier persona pensante reconoce que hay algo persistente y pervasivamente malo con nuestro mundo. Existe una conciencia universal de que la humanidad está "mortalmente enferma." La persecución de esta realidad ha puesto a prueba a las mejores mentes de todos los tiempos y lugares. ¿Pero qué salió mal? ¿Cuándo ocurrió? ¿Cómo se originó? Las respuestas a estas perturbantes preguntas tienen escaso consenso.

A lo largo de los siglos los pensadores cristianos, y otros, han luchado con este complejo nudo de problemas. ¿Cómo vamos a explicar el origen de nuestra condición pecaminosa, nuestros pecados presentes, y los poderes concomitantes del mal que operan en nuestro mundo? ¿Es posible, a la luz de la buena creación, justificar estas fuerzas extrañas? ¿Adónde ir en busca de respuestas? Incluso los intentos más tenaces por descubrir la causa profunda del mal detrás de nuestro pecado debe apoyarse finalmente en la palabra clave de Reforma: *sola Scriptura*. El testimonio bíblico es decisivo en establecer la agenda y los parámetros para nuestra tarea de teología referida a éste como a todo otro tema. Porque no tenemos acceso a ninguna palabra por encima o más allá de esta Palabra de Dios. Toda búsqueda de algún discernimiento más profundo o de respuestas más definitivas, nos lleva inexorablemente a un camino de especulaciones que no tiene salida.

Qué luz arroja entonces la Escritura sobre estos incansables sondeos para descubrir algún mal original agazapado detrás de nuestro pecado original? ¿Cómo vamos a "explicarlo"? En su manera singular la Biblia recuerda severamente, y en forma muy necesaria, los amigables límites que el Creador impuso a nuestra racionalidad humana. Aunque sea frustrante para nuestras inclinaciones especulativas, ella solamente habla del *comienzo* del pecado, no de su *origen*. Así como guarda los misterios, cualesquiera que sean, que están detrás de los comienzos de la creación, así lo hace también con los comienzos de la condición caída de la creación. En este punto también debemos comenzar donde comienza la Biblia. Y su punto de partida, según está formulado en el Catecismo

de Heidelberg, es este: "la caída y desobediencia de nuestros primeros padres en el Paraíso."

Con este relato sumamente sobrio, tenemos que conformarnos. Todo intento de ofrecer una "explicación" más original y definitiva está destinado a terminar vacío. El origen del mal sigue siendo para siempre ese "misterio de iniquidad" definitivamente inexplicable. Por eso Calvino aboga por enfocar este tema en un espíritu de humilde y pía ignorancia. Tratar de romper los límites de la Escritura es una "clase de locura." Consecuentemente dice: "Debemos ver la causa de la condenación en la naturaleza corrupta de la humanidad –esto nos es más cercano en vez de buscar una causa oculta y totalmente incomprensible en la predestinación de Dios" (*Instituciones*, III, 23, 8). Bavinck ofrece una nota de cautela similar:

> Quien intente captar o explicar nuestro pecado, o intente demostrar que necesariamente debe seguir a lo que precedió, procede injustamente con la naturaleza misma del pecado. Oscurece los límites del bien y del mal y deduce nuestro mal de algo que es bueno. (*Dogmática Reformada*, Vol. III. pg. 47)

Este punto es adicionalmente reforzado por Weber, quien dice que . . .

> este misterio es manifestado en que el pecado trasciende toda explicación. No podemos decir cómo entró al mundo. Ni siquiera las declaraciones bíblicas que giran alrededor de Génesis 3 explican, sino que relatan, lo que es inexplicable. (*Fundamentos de Dogmática*, Vol. I, pg. 607)

En su comienzo, tanto como en su continuo y abrumador poder, el pecado-y-mal sigue siendo una realidad insondable. Solamente palabras tales como enigma, rompecabezas, acertijo, locura y estupidez se acercan a la descripción de su condición bastarda. No hay legitimidad en este intruso ilegal, no tiene sentido el aprisionamiento sin razón que hace de nosotros. Como dice Berkouwer, todos los argumentos que tratan de aclarar el origen del mal "se marchitan y se convierten en nada." No podemos explicarlo; solamente lo podemos confesar. Porque . . .

> en el acto de la confesión no anhelamos, no podemos anhelar, una "explicación" a nuestros pecados. Unicamente [podemos] reconocer nuestros pecados como muy nuestros. . . . Si [en el supuesto caso] . . . . hubiera algún dedo señalador, solamente debería señalar a esa horrenda culpa propia que está directa e irrefutablemente delante de nuestros propios ojos. "Porque yo reconozco mis rebeliones, y mi pecado está siempre delante de mí" (Sal. 51:3). (*Pecado*, pg. 19)

Hendrikus Berkhof reconoce que "tal vez no haya respuesta" a la

pregunta "por qué permitió Dios el pecado, y todavía lo tolera." De todos modos sostiene que "debe ser posible, sin embargo, considerar esta pregunta sin el oculto motivo de minimizar el pecado y justificar el yo" (*Etica Cristiana*, pg. 197).

Metodológicamente Berkouwer concuerda en que las muchas teorías sobre el origen del pecado y del mal tienen que ser examinadas críticamente, afirmando que "la fuerza impulsora de estos esfuerzos es tan grande que apenas logramos ignorarlos." Sin embargo, al examinarlas "únicamente queremos estar mejor prevenidos" contra la especulación (*Pecado*, pg. 26). Con este razonamiento nos dirigimos ahora a las principales teorías que intentan rastrear el pecado original de la humanidad para encontrarle una causa más profunda y definitiva.

I. 1. 1. Una Presuposición Doble

Al evaluar estas teorías tenemos que recordar los dos principios fundamentales que tradicionalmente han circunscripto los límites de la reflexión cristiana referida a este tema. Una se refiere a la creación, la otra al Creador. La primera presuposición es esta: La creación es buena. El pecado no puede pretender la condición de creación. El mal no es una realidad óntica presente desde el principio. Como dice Calvino, somos "corruptos por vicio natural" pero esta pecaminosidad "no provino de la naturaleza." Es decir, somos pecadores "por nuestra naturaleza (corrupta)" y no "por nuestra naturaleza (creada)" (*Instituciones*, II,1, 11). Porque el sello de la aprobación divina está originalmente sobre toda criatura. Repetidamente Dios declara que los órdenes emergentes de la creación son "(muy) buenos." No había defectos ocultos. La obra creadora del Hacedor era todo lo que debía ser, totalmente "en orden," sagrada, santa.

Esto nos conduce seguidamente al segundo principio no negociable de la tradicional fe cristiana. Si el pecado original no es rastreable a algún defecto en la creación, ¿qué alternativas nos quedan? ¿Acaso es Dios de alguna manera su "Primer Motivador"? ¿Acaso el mal se originó de alguna manera trascendente en él? ¡Perezca el solo pensamiento en ello! Este es el anatema que se oculta del otro lado del problema. Porque "Dios es luz, y no hay ningunas tinieblas en él" (1 Jn. 1:5). La teología cristiana clásica rechaza de plano la mera noción de que el Creador mismo sea en algún sentido el Autor, Fuente o Causa de pecado y mal. En las confesiones de la era de la Reforma esta opción es repudiada en los términos más severos posibles. "Dios no es ni el Autor del pecado ni puede ser culpado de los pecados que se cometen" (Confesión Belga, Artículo 13). Una desaprobación similar es expresada en los Cánones de Dordt: "La causa o culpa de esta incredulidad, como de todos los demás pecados, no se encuentra de ninguna manera en Dios, sino en el hombre mismo" (I.5). Además, ni siquiera los decretos de reprobación "hacen de manera alguna a Dios el Autor del pecado (el solo hecho de

pensarlo es blasfemia) . . ."(I.15).

Con la exclusión, a priori, de estas dos "explicaciones" como opciones inaceptables, el impulso especulativo de los pensadores cristianos se vio entre "la cúpula y la cruz." Pero las mentes inquietas no fueron detenidas por estas dos presuposiciones de enfoque bíblico. Se lanzaron incontables preguntas en busca de "una solución." A partir de estos laboriosos esfuerzos nacieron tres teorías principales.

I. 1. 2. "Explicaciones" Monistas

En la doxología con que finaliza el clásico pasaje referido a la manera de obrar de Dios con Israel, Pablo escribe: "Porque de él (Dios), y por él, y para él, son todas las cosas . . ." (Rom. 11:36). ¿Es posible que esta referencia a "todas las cosas" también incluya esa "cosa" llamada pecado? ¿Acaso se originó el mal en algún sentido de suprema soberanía en el decreto divino? Preguntas como estas han agitado prolongadamente las mentes de pensadores supralapsianos, inclinados hacia una teología decretal (decretos). Después de todo, nada ocurre fuera de la voluntad de Dios. Todas las cosas, adversidad tanto como prosperidad, están en su mano. Todo el mosáico de la historia humana esta bajo su mandato; la luz que brilla, pero también las oscuras sombras. Razonando conforme estos lineamientos los pensadores monistas tratan de incorporar, de igual manera, el bien y el mal en un sistema de lógica simétrica.

Algunos teólogos monistas no vacilan en proyectar el misterio de la incredulidad sobre Dios mismo. Es él quien endurece el corazón de Faraón (Ex. 4:21) y quien incita a David a realizar un censo (2 Sam. 24:1). Inclusive, en la sexta petición del Padrenuestro dice: "Y no nos metas en tentación." ¿Acaso no estamos reconociendo implícitamente que Dios abre la puerta a la tentación? Con frecuencia esta forma de pensar se refugia en la distinción entre la voluntad *revelada* de Dios, su norma para vivir en obediencia, y su voluntad secreta. Luego ésta es considerada como la voluntad real y eficiente de Dios, el factor decisivo en todo lo que ocurre. A veces se busca una "explicación" apelando a la tensión dialéctica entre *Deus revelatus* y *Deus absconditus*, es decir, a las "dos caras de Dios." Una exhibe "la mano derecha," el lado bueno de la obra de Dios, mientras que la otra refleja su "mano izquierda," es decir, su participación en las obras de las tinieblas.

Es imposible escapar a las tensiones y forcejeos que esta manera de hacer teología impone a la auto revelación de Dios en la Escritura. Porque él no es "un Dios de confusión, sino de paz" (1 Cor. 14:33). ¿Cómo se puede harmonizar entonces el poder de completo desórden del mal, con el Dios de "decencia y buen orden" (versículo 40)? Atentos a este problema, algunos teólogos definen la voluntad de Dios en cuanto al pecado en términos de *permiso*, es decir, Dios no lo quiere expresamente, pero lo permite. La conspiración se agrava cuando enfocamos actos pecaminosos específicos. A veces se sostiene que Dios quiere el pecado en

general, pero no los pecados particulares. En otros casos el argumento es revertido. Sin embargo, el pecado nunca es una vaga abstracción, sino que siempre nos avasalla como una realidad concreta. Por eso, al mirar hechos concretos de grosera pecaminosidad, por ejemplo, el crimen premeditado, accidentes fatales, la cultura de la droga, la matanza desenfrenada de fetos, bombardeos terroristas, la sensibilidad bíblica resiste todos nuestros empedernidos intentos de relacionar, en alguna forma de causa y efecto, experiencias tan devastadoras a Dios.

Ciertamente son comprensibles los penosos esfuerzos por incorporar una "explicación" del pecado y del mal a un sistema cerrado de pensamiento que toma como centro los decretos de Dios. Ello es producto secundario de nuestro antiguo legado de teología escolástica con sus resultados conducentes al error. Al menos en un aspecto hay que destacar esta manera de hacer teología. Se rehusa con toda firmeza a conceder a la maldad una condición independiente y autónoma. Leyendo la escritura como algunos de los teólogos decretales, ciertos textos incluso parecieran convalidar estas "soluciones." No obstante, la problemática idea de causalidad, tan rotundamente rechazada por los credos de la Re-forma, sigue siendo una trampa prácticamente ineludible en todo intento monista por reducir al bien y al mal, de igual manera, a un solo principio.

El mal no tiene origen divino, ni siquiera "en cierto sentido." Dios no es "en ningún sentido" la Causa que "explica" nuestro pecado original. Exponer lo contrario es flagrante especulación. Nos aparta del corazón mismo del evangelio. La palabra de Lutero todavía tiene validez: "¡Dejad que Dios sea Dios!" El es omnipotente, aún en vista de los desastres causados por el pecado. El mal mismo está "en buenas manos." Dios puede interceptar el mal, y torcerlo para buenos fines (Gén. 50:20). Puede "trazar una línea recta con un palo torcido." Pero precisamente porque Dios es Dios, su relación con el pecado y el mal es exclusivamente marcado por justa indignación, justo juicio, reconciliación y, al final, con perfecta redención. Sin embargo, entre tanto, según lo expresa Bavinck, el poder del mal es "la mayor contradicción tolerada por Dios en su creación, y es usada por él en el camino de justicia y juicio como un instrumento para su gloria" (*Dogmática Reformada*, Vol. III, pg. 126). Berkouwer toca una nota similar: "Dios intercepta el pecado del hombre; en la revelación de ese profundo misterio, Dios al mismo tiempo condena y expía el pecado del hombre" (*Pecado*, pg. 62).

Lo que está en juego en los intentos monistas de "explicar" el origen del pecado y del mal es la hermenéutica de Calvino: Trata de no decir menos que la Escritura, porque sería empobrecerla; pero trata también de no decir más, porque ello lleva a la especulación. El mensaje liberador de la Escritura ofrece las posibilidades para nuestro entendimiento, pero también le impone limitaciones en cuanto a cómo comenzó la tiniebla espiritual. No disponemos de palabras por encima, o más allá, o detrás de esta Palabra.

I. 1. 3. "Explicaciones" Dualistas

Entonces, si las bases bíblicas y confesionales, no permiten relacionar nuestra pecaminosidad causalmente a nuestro Creador, y si, además, el poder del mal no reside como una realidad óntica en la creación, ¿qué queda para aquellos que mediante la especulación buscan dar cuentas de estos orígenes? Ante este dilema algunos cristianos han coqueteado con "explicaciones" dualistas. Para librar a Dios de esta terrible responsabilidad, sugieren la existencia de una segunda deidad. El Dios de la fe cristiana es la fuente de Luz; el otro es un anti-dios, que echa un tenebroso conjuro sobre el mundo. Estas dos deidades son polos opuestos, pero sin embargo, co-iguales y co-eternos. Toda la historia del mundo es una manifestación de la inexorable lucha por el poder entre ellos. La vida es un campo de batalla, que arroja a las dos fuerzas opositoras una contra la otra. Somos sorprendidos ineludiblemente por el fuego cruzado de este conflicto, sin tener la certeza de un final feliz; somos las víctimas trágicas de un aterrador destino final.

En este concepto, el mal que nos llevó a nuestra caída tiene un origen pseudo divino. El pecado y el mal son realidades ónticas, tan reales y definitivas como la bondad y la paz. Representan un poder autónomo que actúa independientemente y contrariamente al Dios de la Escritura. El resultado es un dualismo absoluto, una antítesis primordial entre dos principios co-originarios en mutua e irreconciliable oposición.

Algunos pensadores, impresionados por la forma en que la Escritura resalta la idea de "Dios sobre todos los dioses" proponen un dualismo calificado. Reducen la segunda deidad a un poder no igual, tratando de salvaguardar el eventual triunfo del bien sobre el mal. Otros abogan por la idea de un dualismo más próximo, es decir, no una antítesis entre dos poderes divinos hostiles, sino la lucha entre dos reinos terrenales pertenecientes a la realidad, uno superior, el otro inferior. Esta idea abre las compuerta a la difundida noción de una antinomia entre las funciones de la vida humana, siendo las espirituales superiores e inferiores las corporales.

En nuestros tiempos es común leer el relato bíblico de los comienzos como si fuera una lucha titánica entre dos poderes cósmicos en competencia. Entonces "desordenada," y "vacía," y "tinieblas" (Gén. 1:2) son términos interpretados como las fuerzas caóticas que Dios debe subyugar en su obra creadora. Estos elementos primordiales son concebidos como un abismo amenazante, agazapado a los bordes de un mundo que está siendo creado, amenazándolo momento a momento con arrojarlo de vuelta a un estado de no existencia. Constituyen una fuerza contraria que actúa agresivamente sobre los propósitos de Dios mientras estos propósitos afirman la existencia. Aunque vencidas, estas fuerzas negativas contrarias, arrojan sus oscuras sombras sobre la creación.

Vemos, entonces, que estas diversas "respuestas" dualistas al problema

del origen del mal tienen muchas y fascinantes vueltas y contravueltas. Sin embargo, en el análisis final, introducen "un dualismo que es profundamente ajeno a Génesis; el texto no contiene ni el menor indicio de batalla alguna o cosa semejante" (Henri Blocher, *En El Principio,* pg. 64). En un sentido similar, Berkouwer, apelando a Bavinck, concluye diciendo que la revelación bíblica "no nos dice nada de una fuerza caótica que haya existido independientemente de, o anteriormente a, la actividad creadora de Dios" (*Pecado,* pg. 83).

A lo largo de la era cristiana los "dualismo duros" realmente nunca hicieron pie firme en la vida de la comunidad creyente. Fueron vigorosamente resistidos como ataques a las prerrogativas exclusivas de soberanía de Aquel a quien la Escritura revela como Señor de todos. Sin embargo, traducidas a "dualismos blandos" estas intrigantes ideas han dejado sus marca sobre la iglesia. Como lo destaca Weber: "El mal, como poder independiente y antidivino, ciertamente, es una explicación tentadora al rompecabezas que el hombre ha encarado en todas sus generaciones ante el mal y la iniquidad que ha producido" (*Fundamentos de Dogmática,* Vol. I, pg. 582). Ayuda a "explicar" el profundo abismo entre el bien y el mal, la atracción seductora del orgullo y la avaricia, el conflicto entre opresores y oprimidos. Transferir la causa del mal a alguna realidad sobrehumana alivia la urgencia de nuestra condición pecaminosa, nos ayuda a excusarla, y alivia nuestro sentido de culpa, tanto personal como colectivamente. Porque el hombre "lleva proporcionalmente menos responsabilidad cuanto más trascendente y absoluta es concebida esta oposición" (Weber, *Fundamentos de Dogmática,* Vol. I, pg. 583).

Estas tendencias heréticas entraron a la tradición cristiana por la influencia de maniqueos y marcionitas. Las ideas de ellos significaron la mayor amenaza a la iglesia primitiva en forma de gnosticismo, un movimiento ampliamente difundido que ofrecía una síntesis entre la fe cristiana y las ideas de la filosofía neo platónica y elementos prestados de las religiones místicas de aquel tiempo. La experiencia de Agustín es bien conocida. En su turbulenta peregrinación por el camino que lo llevaría a ser obispo de Hippona, estuvo durante toda una década bajo el hechizo seductor del misticismo maniqueo. Años más tarde, mirando hacia atrás, derrama su alma en verdadera confesión:

> Yo creía que el Mal también era alguna substancia, y que tenía su propia y horrenda descomposición en sí; sí gruesa, lo que ellos llaman tierra, o delgada y sutil, (como el cuerpo del aire), que ellos creen ser alguna mente maligna, arrastrándose por la tierra. Y porque una piedad, tal como lo era, me constreñía a creer que el buen Dios nunca creó una naturaleza mala, yo concebí dos masas, contrarias una a la otra, ambas irrestrictas, pero la del mal más estrecha, la del bien más expansiva. Y de este comienzo pestilente siguieron los otros pensamientos sacrílegos.... (*Confesiones,* V. 20)

Después Agustín torturaba su mente en busca de respuestas:

> ¿Donde está el mal entonces, y cómo se introdujo? ¿Cuál es su raíz, y cuál su simiente? ¿O no tiene existencia? En ese caso, ¿por qué tememos y evitamos lo que no existe? O si lo tememos en vano, ese temor en sí es malo, por el cual el alma es aguijoneada y alborotada. . . . ¿O existía alguna materia mala de la cual el hizo, y formó un orden [menos bueno], pero dejando algo en ella que no convirtió en bueno? (*Confesiones*, VII,7)

Finalmente, durante la cuarta década de su vida, Agustín rompió definitivamente con su pasado maniqueo. Entonces el cristianismo histórico siguió su liderazgo rechazando "explicaciones" dualistas del origen del mal. Como lo expresa Thielicke: "Dos cosas tienen que ser evitadas." No solamente debemos resistir "el error de despojar al mal de su carácter antitético convirtiéndolo en la simple contraparte dialéctica del bien," también hay que quitar "el error gnóstico maniqueo que pone al mal en contraposición con Dios en un dualismo abstracto de manera que finalmente hay dos dioses opuestos" (*La Fe Evangélica*, Vol. I, pg. 263). El Dios Creador no tiene un archi rival, ni un antagonista primordialmente siniestro. La creación comenzó a existir "a partir de nada," nada sino la beneficente voluntad de Dios. Consecuentemente, el acento básico de la narración de Génesis es, en la palabras de Berkouwer: "Iluminar el majestuoso carácter de la actividad creadora de Dios en contraste con todo aquello que de alguna manera podría amenazar e imposibilitar un cosmos estructurado" (*Pecado*, pg. 85).

I. 1. 4. "Explicaciones" Demónicas

Esta tercera "solución" se aparta, tanto de la "explicación" monista, como de la dualista en cuanto al origen del mal. En cambio, señala con dedo acusador al diablo y a sus huestes demónicas. La fuente del pecado humano es "el malo." Quienes sostienen este concepto ven una caída previa a nuestra caída, una rebelión anterior en el reino angelical. Con frecuencia se apela a dos pasajes de la Escritura: 2 Pedro 2:4 y Judas 6, referidos a ángeles que "pecaron" porque "no guardaron su dignidad, sino que abandonaron su propia morada." A la cabeza de ellos está el "padre de mentiras" que engañó, tentó y venció a nuestros primeros padres. De manera que somos víctimas indefensas de una fatal conspiración demónica.

A veces este concepto es llamado "la feliz doctrina del diablo." Nos ofrece una rápida excusa para nuestra pecaminosidad y nos alivia de nuestro sentido de culpa. ¡El diablo se convierte en nuestro "chivo expiatorio"! Sin embargo, no es esta la forma en que se despliega la historia de nuestra caída en Génesis 3. Allí Eva y Adán aparecen como

participantes activos en el diálogo diabólico. No podemos sacudirnos sencillamente nuestra responsabilidad. Por un lado "la serpiente engañó a Eva con su astucia" (2 Cor. 11:3). No obstante, también es cierto que "el pecado entró al mundo por un hombre" (Rom. 5:12). La humanidad no es una víctima pasiva, inocente de la intriga demónica. Sin embargo, de manera extrañamente asombrosa, fuimos introducidos a esta conspiración satánica, mientras cooperábamos voluntariamente. Esto nos deja, en las palabras de Hendrikus Berkhof, con "una tensión que apenas podemos soportar en nuestra vida y mente" (*Fe Cristiana*, pg. 202).

Argumentando según líneas similares, Brunner sostiene que la pecaminosidad humana "presupone un poder tentador" que nos seduce desde afuera. Porque si fuésemos capaces de originar el pecado por nosotros mismos, las oscuras sombras de una disposición demónica caería sobre nuestro carácter de criaturas. Por eso, el pecado original y todos los pecados subsecuentes representan simultáneamente una confluencia de "un acto de Satanás" y una "ignición espontánea." Porque el "hombre no es suficientemente ingenioso para inventar el pecado por sí mismo" (*Dogmática*, Vol. II, pg. 108).

Contra el fondo impenetrable de esta intrusión demónica en la buena creación, la Escritura nos despoja de toda excusa. El tentador ejecuta su engañoso rol. Pero no somos conquistados por algún poder irresistible que nos tuerce la mano. Hay culpa suficiente para todos, es decir, para la serpiente, Eva, Adán, todos nosotros. No podemos quitar la carga de culpa del umbral de nuestra propia puerta.

La Escritura pinta una cuadro realmente siniestro en cuanto a los terribles efectos causados por ese pecado original. Sus páginas abundan con advertencias contra "el poder de las tinieblas," contra "principados y potestades," "los gobernadores de la presente oscuridad," "huestes espirituales de maldad en lugares celestiales," "el dios de este mundo," "el malo" que "engaña a las naciones." Todo esto es terriblemente real. Además, aparte de Cristo, estamos indefensos para resistir este abrumador poder. No obstante, la poderosa realidad de este "reino de tinieblas" de ninguna manera nos exonera de nuestra responsabilidad y culpa. Llegamos sencillamente a la conclusión de que "es imposible para nosotros decir cómo la tentación halló un punto de contacto en una persona santa. Aún más difícil es explicar el origen del pecado en el mundo angelical" (Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, pg. 224). Por eso, esta teoría de un origen demónico, también es un callejón sin salida. Según lo expresa Hendrikus Berkhof: "No explica nada, simplemente traslada el problema parcialmente a una esfera extra-humana" (*Fe Cristiana*, pg. 202).

* * *

Las tres "soluciones" nos abandonan en la resbaladiza pendiente de la

especulación. Como "explicaciones" son "todas igualmente insostenibles" (Berkouwer, *(Pecado*, pg. 128). Como investigaciones racionalistas, aunque realizadas con toda desesperación, son poco más que ejercicios de futilidad. Porque buscan "respuestas" a preguntas que la Biblia deja sin responder. Una "teodisea del pecado" queda fuera de cuestión. Sencillamente no podemos sondear las profundidades ocultas que puedan estar detrás de la narración de Génesis 3. La línea de fondo la constituye la confesión: "En Adán todos pecamos." Esta conclusión no es la huida de una mente vencida que busca refugio en el asilo de la ignorancia. Es más bien una demostración de respeto hacia el punto de partida bíblico. La Escritura no arroja luz sobre los muchos intentos de rastrear una "explicación" más definitiva. El origen del mal sigue siendo un misterio inexplicable. Pero su comienzo es un tema del relato bíblico. Por eso debemos comenzar donde comienza la Biblia, esto es con la historia del pecado y del mal.

I. 2. Pecado Original

La Escritura corre el telón ante toda especulación detrás de las bambalinas en cuanto al origen del mal. En cambio, en Génesis 3 presenta como acto central el escenario terrenal de nuestra caída en pecado, comúnmente llamado, pecado original. Este devastador acontecimiento representa el segundo punto de inflexión crucial en la línea de la historia bíblica. Allí en unos pocos y breves versículos (3:1-7), seguidos por reflexiones dispersas a lo largo de la Escritura (Sal. 51:1-5; Rom. 5:12-21; 1 Cor. 15:22), nos encontramos cara a cara con el pecado originario que está detrás de todos nuestros pecados. Esta es la forma más profunda y definitiva en que la Escritura responde a la avalancha de mal que ha descendido sobre la raza humana.

A primera vista, esta narración sobre la entrada del pecado al escenario de la historia, puede parecer un asunto trivial. Después de todo, ¿qué hay de malo en comer una manzana, o pera, o higo, o lo que haya sido? El fruto de este "árbol del conocimiento del bien y el mal" probablemente no era muy diferente de los otros de los árboles alrededor. Y un sano apetito es una bendición que nos es concedida por nuestro Creador. Entonces, lo que vemos en la violación de este mandamiento probatorio es un buen deseo que salió mal. La prohibición era, pura y simplemente, una prueba a la obediencia de la criatura. Porque por disposición divina este fruto prohibido sirvió como base probatoria para la fidelidad del pacto. La Palabra de Dios en forma de un mandamiento probatorio era clara: "Obedecedme, de lo contrario. . . ." Lo que estaba en juego era la relación total entre el hombre y su Hacedor. Porque este mandamiento era un amigable cerco protector para salvaguardar nuestro lugar y nuestra tarea en la creación. Era una prueba a nuestra disposición de dejar que Dios sea Dios y de vivir dentro de nuestras limitaciones como criaturas, en total dependencia de la voluntad de nuestro Creador.

¿Aceptaríamos la Palabra de Dios como la norma para la vida, o la buscaríamos en algo creado? Esa fue y es la elección básica (Rom. 1:25). Por nuestra premeditada desobediencia soltamos el "de lo contrario," de la Palabra de Dios, sobre nosotros mismos y nuestro mundo. La advertencia de inminente maldición se hizo realidad. Por eso ahora, "no sólo la creación, sino también nosotros mismos ... gemimos dentro de nosotros mismos, esperando la adopción, la redención . . ."(Rom. 8:23).

Con este acto del "hombre en revuelta" (Brunner) ocurrieron los cambios más radicales y globales. En un sentido, estructuralmente, nada cambia. Dios aún es Dios, su Palabra se cumple, los seres humanos retienen su identidad, la creación sigue intacta. La gracia preservadora de Dios mantiene un orden legal para la vida. Sin embargo, al mismo tiempo, todo cambia. Abrupta y drásticamente nuestra existencia misma toma una dirección totalmente equivocada. Esto se evidencia dolorosamente al llegar el siguiente "descanso sabático" establecido. La comunión entre Creador y criatura yace en pedazos. Las líneas de comunicación están severamente enredadas. No obstante, Dios se rehusa a dar la espalda a la pareja culpable. Volviendo al huerto, aparentemente en teofanía, el Creador lanza su primer acto de redención. Sale en busca de los culpables ocultos. El pecado de ellos es expuesto por el penetrante ojo del Juez. Pero incluso el juicio de Dios anticipa la aurora de un nuevo día de gracia. Con la caída en pecado se soltaron todos los infiernos; pero entonces también entra todo el cielo para cambiar la situación. Desde entonces la sola gratia es la única regla con esperanza para la vida.

Aquel primer encuentro en un mundo caído revela las profundidades de nuestra condición humana y nuestra clamorosa necesidad de restauración. Esposo y mujer ahora se sonrojan de vergüenza. Cosen hojas de higuera para cubrir su sentido, sin precedentes, de desnudez total. Este hecho ya es una señal ominosa para la raza humana de un futuro marcado por incontables maquillajes. Se esconden en el follaje, anticipando nuestra crónica disposición de ocultar la verdad. Un Padre lleno de gracia llama a su hijo pródigo: "¡Adán ¿dónde estás?!" El heredero ha abandonado el lugar que por derecho le corresponde en la creación. Todo está fuera de quicio. Cuando finalmente el "Sabueso del cielo" (Francis Thompson) alcanza a sus criaturas, corona de su creación, estas inventan excusas señalando con dedo acusador hacia afuera: "la mujer que me diste," "la serpiente me engañó." Es solo como último recurso que el gran Inquisidor logra una auténtica confesión que diga: "comí" (Génesis 3:12-13). En sus maniobras de evasión, en búsqueda desesperada de excusas, recapitulan los pasos seductores que condujeron a su caída. Pedazo a pedazo la astucia del tentador había derribado la resistencia de ellos; había sembrado la duda en cuanto a la realidad del mandato divino, sugiriendo que esta prohibición era transgredir sus derechos y libertades, poniendo en duda las consecuencias de romper el pacto; había apelado a la orgullosa perspectiva de ser "como Dios" y,

finalmente, había despertado la codicia de los ojos. Nuestros primeros padres cayeron por esta línea satánica. Luego trataron de racionalizar sus actos. Compartiendo el engaño con ellos, nosotros, sus hijos hemos aprendido a idear caminos aún más sofisticados para "endosar el muerto a otro." Adjudicamos nuestro mal comportamiento a los efectos traumáticos de una educación defectuosa por parte de nuestros padres, al levantarnos con el pie equivocado, a un virus que invade nuestras computadoras.

En su balada titulada "Creación al Revés" Bernard Blackman canta escatológicamente del impacto de la rebelión humana.

> Y el hombre dijo, que haya tinieblas, y hubo tinieblas. El hombre dijo que la oscuridad era buena y llamó a la oscuridad – seguridad. Y no hubo tarde ni mañana en el séptimo día antes del fin. . . . Y entonces el hombre dijo, hagamos a Dios a nuestra propia imagen para que ningún otro dios compita con nosotros. . . . Y no hubo mañana el día antes del fin.

El juicio divino está plenamente presente en estas tensionadas y quebrantadas relaciones. Cada parte culpable es juzgada "conforme a su propia clase." Dios diseña penas adecuadas a la naturaleza peculiar y a la tarea de cada acto en esta terrible comedia de errores – el hombre en su vocación diaria, la mujer dando a luz hijos, y la serpiente (la única que no tiene oportunidad de responder por sí misma sobre su rol satánico en el drama) en su despreciable lugar en el reino animal. Así como la redención "es adecuada" a la creación, así también hay una perfecta "correspondencia" entre las variaciones discernibles del juicio divinamente impuesto y las diversidades que se encuentran en la creación divinamente obrada.

Afortunadamente, al final, una mano firme pero misericordiosa se extiende para desenmascararnos hasta que, doblegados, nos ponemos de rodillas, y oramos: "Contra ti, contra ti solo he pecado . . ."(Sal. 51:4). La canción negra plantea la pregunta "¿Estabas allá cuando crucificaron a mi Señor?" A lo que el cristiano responde: "Sí, yo estuve allá – Mis pecados lo clavaron en la cruz." De esa manera, por una analogía paralela pero revertida, la pregunta puede ser parafraseada: ¿Estabas allá cuando nuestros primeros padres cayeron en pecado? La respuesta vuelve diciendo: Sí, yo participé en la culpa de ellos (Rom. 5:12). Es entonces, que por encima de nuestros clamores de arrepentimiento, suena una voz para darnos seguridad: "Bienaventurado aquel cuya transgresión ha sido perdonada" (Sal. 32:1). Este tipo de escape está seguramente anclado en el anuncio original que Dios hizo de las buenas nuevas (Gén. 3:15). En este *protoevangelium* oímos, aunque ténuemente y a la distancia, la promesa de que la "enemistad" divinamente interpuesta, un día será reconciliada por la venida del Mesías.

Capítulo II

Fruto Amargo

II. 1. Pecado "Bajo Cualquier Otro Nombre . . ."

"Una rosa, aunque con cualquier otro nombre," escribía Shakespeare, "será igualmente fragante." Dejando de lado los sobretonos nominalistas, y a modo de paráfrasis, este dicho bien conocido puede ser adaptado, en sentido contrario, al tema en cuestión: El pecado, aunque con cualquier otro nombre, no es menos repugnante. ¿Cómo vamos a identificarlo entonces? La gente de todos los tiempos, pero especialmente nosotros los modernos, hemos ideados una lista interminable de eufemismos para escapar al impacto pleno de su fuerza. Lo llamamos un lapso momentáneo del buen juicio, un desliz freudiano, una mentirita piadosa, actuar por las circunstancias; prácticamente todo para evitar "llamar al pan, pan, y al vino, vino." Esta colección de rótulos equivocados refleja el amplio espectro de auto-imágenes y las cosmovisiones que se encuentran en nuestras sociedades pluralistas.

Sin embargo, la Escritura es un libro desvergonzadamente honesto; honesto con Dios y honesto con nosotros mismos. Nos confronta de plano con la realidad de que el pecado es una plaga que penetra todo y que es ineludiblemente nuestra. El pecado toca la totalidad de nuestra persona. Deforma todas nuestras relaciones de la vida. "No es de asombrarse entonces," según lo expresa Hoeksema, "que en la santa Escritura encontremos muchas palabras diferentes para el pecado; porque el pecado tiene tantas facetas como la vida misma" (*Dogmática Reformada*, pg. 245). Está centrado en el corazón que es "engañoso . . . más que todas las cosas, y perverso; ¿quién lo conocerá?" (Jer. 17:9). Su raigambre en el corazón significa que abarca al hombre completo, contaminando todas las vertientes de la vida" (Prov. 4:23). Ninguna de nuestras maneras altamente diversificadas de ser humanos, está excenta de su contaminación.

Consecuentemente, la Escritura nos presenta un extenso catálogo de nuestras deudas impagas (esto es, aparte de Cristo), demasiado extenso para llevar la cuenta. Y no escatima palabras. La lista de nuestros trapos sucios incluye los siguientes cargos: Quebrantar el pacto, transgredir la ley de la vida, rebelión dentro del reino, desobedecer la Palabra de Dios, no alcanzar la gloria de Dios, errar el blanco, egocentrismo,

orgullo, incredulidad, idolatría, los deseos de la carne, dureza de corazón, extraviarnos como ovejas, hipocresía. Nuestra pecaminosidad va más allá de los meros actos externos de discordia. Es más que tener pensamientos embarrados, malas costumbres cúlticas, neurosis, mal comportamiento social, avaricia económica, injusticia pública. En el fondo, el pecado es un asunto de disposición interior. En el Sermón de la Montaña el Señor destaca enérgicamente este punto: La norma para la vida en el reino no solamente condena el crimen, sino también el odio del cual proviene; no condena meramente el acto del adulterio, sino también el deseo que lo causa. El pecado es una realidad más profunda que la capitulación ante la presión de los pares. Porque, según las incisivas palabras de Jesús:

> lo que del hombre sale, eso contamina al hombre. Porque de dentro, del corazón de los hombres, salen los malos pensamientos, los adulterios, las fornicaciones, los homicidios, los hurtos, las avaricias, las maldades, el engaño, la lascivia, la insensatez. Todas estas maldades de dentro salen y contaminan al hombre. (Mrc. 7:20-23)

Suficiente con esto. El quid de la cuestión queda indiscutiblemente claro: "¡Miserable hombre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?" (Rom. 7:24).

El pecado tiene tantos nombres como la multifacética vida misma. El pecado es esa quebrantada relación con Dios que despedaza todas las demás relaciones creadas, es decir, con uno mismo, con otros y con el cosmos como un todo. El carácter multifacético de nuestra vida en el mundo de Dios crea las posibilidades de incontables visiones reduccionistas del pecado. Entre ellas encontramos las siguientes: a) Pecado es una *privación* del bien. Este es un concepto que proviene del lejano tiempo de Agustín. Toda realidad creada es buena. En consecuencia, el mal es la ausencia del bien. Este concepto tiene una intención loable: evitar la idea de que el pecado es una contrarealidad óntica. Pero no hace justicia a la enseñanza bíblica que considera al pecado como un poder "positivamente" real, agresivo, que causa estragos en el mundo. Estrechamente relacionada está la idea más moderna del pecado como una *negación* del bien. Existir es bueno. No existir es malo. Esta noción altamente especulativa está sujeta a la misma crítica.

b) Otros han argumentado que el mal es una *condición necesaria* para que pueda manifestarse el bien. Es un agente negativo que estimula al bien. Así como no puede haber luz sin oscuridad, prosigue el argumento, así tampoco puede haber bien sin el mal. El mal es el lado sombrío del bien. De manera que el hombre obligatoriamente tuvo que comer del fruto prohibido del "árbol del conocimiento del bien y del mal" como condición necesaria para alcanzar su verdadera humanidad. De otra manera quedaría condenado a una existencia bruta. En cuanto a este concepto, contrario a la intención del anterior, difícilmente se puede evi-

tar la conclusión de que el mal pertenece tan fundamentalmente a la realidad creada como el bien.

c) "En honor a la libertad humana," éste fue un credo central durante la era del esclarecimiento. Consecuentemente, el pecado fue igualado a "*naturaleza*," que contiene los potenciales brutos de un medio ambiente resistente; éstos debían ser domesticados por la libre agencia moral de la razón humana. "Por naturaleza" estamos aprisionados entre los tentáculos de fuerzas primitivas. Pero nuestro espíritu indomable busca liberación de esos poderes para que el hombre pueda madurar. Esta falsa antítesis entre naturaleza y libertad representa una reafirmación actualizada y secularizada de la antítesis medieval, igualmente dudosa, entre naturaleza y gracia. Ambas constituyen una lectura radicalmente errónea de la antítesis bíblica entre pecado y gracia.

d) La aparición de las teorías darwinistas sobre la evolución, ahora extensamente aclamadas como dogma, dieron nacimiento a lo que sin duda es el concepto contemporáneo más prevaleciente de "pecado." Pecado es un *remanente tardío* de nuestro pasado primitivo, pre-científico, una etapa transicional en nuestro desarrollo evolucionario. Estas ideas darwinistas frecuentemente van de la mano con la filosofía dialéctica de Hegel. Entonces el pecado es visto como la antítesis que está en tensión con la tesis, que es el bien. Bajo el poder directriz del "espíritu del mundo" la antítesis es absorbida una y otra vez por la tesis para formar una nueva síntesis. Luego se dispone el escenario para otro round evolutivo en la historia del mundo. De esta manera, el mal constituye el polo ético opuesto al bien. En sí mismo todavía no es bueno, pero pertenece al proceso de avance de la historia. Su meta es el progreso. Este concepto optimista está mayormente fuera de contacto con las duras realidades de nuestro día.

Básicamente, según lo expresa Weber, en todas estas teorías especulativas "se logra un compromiso operativo con el mal el cual luego es integrado al sistema global de la realidad." Estas ideas solamente pueden surgir "cuando el Dios que en Jesucristo se convirtió en oponente del mal, es ignorado o ya no es conocido." Porque "donde este Dios es desconocido el mal no será reconocido como pecado" (*Fundamentos de Dogmática*, Vol. I, pg. 587). Por eso se requiere de la Escritura, el conocimiento de Dios como Redentor, para llamar al pecado por su(s) nombre(s) apropiados.

II.2. Pasar de un Estado a Otro

La doctrina de los "dos estados" recibe escasa atención en la mayoría de las teologías contemporáneas. La razón de esto es suficientemente clara. Dicho concepto presupone la historia bíblica de una buena creación, creación que ahora está en estado caído. Las clásicas teorías cristianas hablaban de la caída del hombre desde "el estado de justicia/

integridad" al "estado de condenación/corrupción." La mayoría de los pensamientos cristianos corrientes han abandonado esta hermenéutica bíblica. En lugar de esta línea de pensamiento histórico (redentor), ha surgido un entendimiento de dialéctica existencialista respecto de "justicia original" y el "estar actualmente bajo juicio." Weber, por ejemplo, concede que "es justificable hablar de dos 'estados' (*status*), el original y aquel estado que en realidad es la destrucción del estado original." Pero agrega: "No hablamos de estos dos estados como condiciones históricas que se siguen una a la otra. En cambio, podemos hablar de una, no abrogada, que es el origen aún presente, tanto en el mandamiento como en la promesa, que sin debilitar a la otra, es preservada como un estado del hombre." Ambos estados son, y siempre fueron, realidades co-existentes. Sin embargo, Weber afirma que "esta [línea de pensamientos] no es dialéctica sino únicamente cristológica..." (*Fundamentos de Dogmática*), Vol. I, pg. 580).

Hendrikus Berkhof argumenta de la misma manera diciendo que no hay "motivos para asumir dos de estas fases sucesivas en la historia de la humanidad." Las señales que indican hacia un estado recto no se refieren a "una condición pasada de la humanidad, sino que describen la estructura que Dios, como Creador, le ha dado al hombre. . . . Esta estructura es permanente e indestructible." Consecuentemente, este "*humanum* como potencialidad, demanda actualización. Y no conocemos a otro hombre sino al que misteriosamente marcha contra el propósito de su existencia." Porque el pecado "está profundamente arraigado en la estructura creada de ese riesgoso ser llamado hombre." De todos modos, el pecado y la creación no deberían ser tratados en una misma discusión. "Porque el pecado no pertenece a la realidad creada, ni proviene de ella" (*Fe Cristiana*, pg. 188).

Estas dos citas son bien representativas de la principal reflexión teológica de nuestro día. La cosmovisión que expresan asume una tensión dialéctica que invade todas las relaciones humanas a lo largo de la historia universal. La naturaleza corrupta es uno de los aspectos que conocemos de nosotros mismos. Simultáneamente también somos conscientes de una justicia que es tanto nuestro origen como nuestro destino. ¿Con este concepto será posible escapar alguna vez, de tales tensiones dialécticas? ¿Podremos decir: "¡Finalmente libre!"? ¿Podremos exclamar con Palo: "Si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron, he aquí todas son hechas nuevas" (2 Cor. 5:17)? ¿Es esta incesante dialéctica la única forma, o inclusive la mejor, de entender existencialmente lo que significa *simul justus et peccator*?

El clásico pensamiento reformado ofrece una forma mejor. Conforme a él la idea de "estado" se refiere a la posición legal o al status de uno ante el tribunal de justicia divina. Como resultado de nuestro pecado original ya no estamos de pie en la presencia de Dios. El Juez nos declara culpables. Su sentencia cae pesadamente sobre nosotros. Estamos bajo su justo juicio, condenados a muerte, y nuestra condenación es bien

merecida. Hemos pasado por un cambio radical en nuestro estado. En nuestro estado original de integridad la resonante declaración de nuestro Hacedor diciendo ¡"Muy bueno!" se hacía eco en todo nuestro alrededor y dentro de nosotros. Pero nuestro estado caído, esa relación yace despedazada, esperando la renovadora palabra del evangelio: " Ahora, pues, ninguna condenación hay para los que están en Cristo Jesús" (Rom. 8:1). En él, el contacto roto es restaurado.

Ahora nuestro estado legal ante Dios es, o bien "en Adán" o bien "en Cristo." En sí, todavía estamos caídos, pero en Cristo somos "resucitados a novedad de vida." El "viejo hombre" en nosotros todavía lanza sus viciosos ataques de retaguardia, pero ya no posee el control. El "nuevo hombre" en Cristo ha ganado supremacía. La relación conforme al pacto, hecha, y luego quebrantada, ahora es restaurada. Pecadores en sí, en Cristo somos declarados justos. Ese es nuestro nuevo estado. Esta doctrina de "dos estados" constituye el fondo teológico de la doctrina de satisfacción de la expiación. Pero para apreciar plenamente el "elevado estado" al que nos restaura la gracia de Dios y su justicia en la cruz y en la resurrección de Cristo, nunca debemos perder de vista el "estado de perdición" del que somos librados.

II. 3. "Hasta Donde Fue la Maldición . . ."

Este título es tomado de un villancico de Navidad. En él los efectos de nuestra caída en pecado son revertidos por la obra de Dios al quitar la maldición mediante la venida de Cristo.

Deje el pecado de correr;
la vil cizaña de crecer.
Si lejos fue la maldición,
allí irá tu bendición.

En Génesis 3:14-19 descendieron las oscuras nubes del juicio divino sobre la vida humana cubriéndola desde la cuna hasta la tumba. Nada escapa a su maldición. Toda criatura, grande o chica, lleva su marca; la tierra, la vida vegetal, los animales, las relaciones humanas, y no en último lugar el matrimonio y la vocación. Como una gota de tinta que cae en un vaso de agua, nuestro pecado originario tiene un efecto de oleadas sobre nuestro ambiente. Según las palabras de Hoeksema: "[Ahora] el árbol de la vida está corrompido y produce [únicamente] frutos corrompidos" (*Dogmática Reformada*, pg. 274). Espíritus ardientes con "hambre y sed de justicia" en la sociedad, sienten agudamente las frustraciones causadas por el hecho de comprender cuán inextrincablemente enredados estamos en las injustas estructuras de nuestra moderna vida social, económica y política.

El impacto abrumador de este desastroso giro de los acontecimientos

se conoce desde temprano en la historia humana como "depravación total." La vida está corrompida en su extensión total y en todas sus partes. Hemos invertido las cosas tocantes a la intención original de Dios y de su propósito con la creación. "La meta principal del hombre" fue, y todavía es "conocer a Dios y disfrutar de él" (Confesión de Westminster). Pero el pecado original abrió las compuertas de una inundación de corrupción que no conoce límites. Ningún aspecto, facultad o relación, sea la más íntima relación personal o las que se publican abiertamente en los titulares de cada día, pueden pasar sin ser alcanzados.

Esta enseñanza de los efectos universales del pecado a veces es llamada doctrina de depravación total. Sin embargo, este concepto es ambiguo, inclusive lleva a confusión. El pecado es suficientemente perverso, sin necesidad de cargarle las tintas. Por eso, seamos claros en este asunto: La doctrina de la depravación total no significa que las cosas se hayan vuelto malas en extremo. Actualmente tal condición sería impensable. Es una condición reservada para el infierno. Sin embargo, lo que implica la idea de la depravación absoluta, es que las cosas han llegado a un punto de no retorno, que al menos algunas de las criaturas de Dios se encuentran más allá del alcance de la redención. Un destino tan tenebroso rige para los ángeles caídos (2 Pedro 2:4; Judas 6; Apoc. 20:10), pero no para seres humanos que han caído, excepto en aquellos casos que aparentemente llevan el título de "pecado imperdonable" (Mat. 12:32; Mrc. 3:29; Heb. 6:4-6; compare Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, pgs. 253-54; Berkouwer, *Pecado,* pgs. 323-53). Pero aún en medio de distorciones tan radicales Dios mantiene las estructuras de su creación. La gracia de Dios que nos preserva y conserva, llamada comunmente "gracia común," es una realidad siempre presente. La vida, aunque caída, todavía es vivible. En esta vida nunca experimentamos el derramamiento irrestricto de la iniquidad. La "enemistad" divinamente interpuesta es dolorosamente real. La antítesis entre nuestro pecado y la gracia de Dios es grande como la vida misma. Toma forma en dos reino opuestos. Está corporizada en guardar o quebrantar el pacto. Pero, en virtud de la "gracia general" de Dios la corrupción humana nunca llega a su expresión última y absoluta en el aquí y ahora. Eso está reservado para el más allá.

Entre tanto, la historia del mundo está marcada por una "economía mezclada." Espinas y hortigas siguen restringiendo el crecimiento de la buena semilla. Por eso el orden del día consiste en ganar los beneficios de nuestro trabajo con "el sudor de nuestra frente." Sin embargo, el "trigo" madura a pesar de la "cizaña," hasta el tiempo señalado de la cosecha (Mt. 13:24-30, 36-43). Y Dios todavía hace que su sol brille y que su lluvia caiga tanto sobre buenos como sobre malos, justos e injustos (Mt. 5:45).

¿Cómo vamos a concebir entonces, la relación entre nuestra depravación total, la gracia preservadora de Dios, y la antítesis? No se trata de realidades mutuamente excluyentes o recíprocamente limitantes. Las tres se extienden "tan lejos como la maldición." Operan en todas partes. No podemos repartir el campo entre ellas. Ningún análisis tipo: parcialmente esto, y parcialmente aquello hará justicia a las enseñanzas de la Escritura. No existe una doctrina de los así llamados "remanentes" o "vestigios" de bondad que presumiblemente hayan sobrevivido la devastación causada por la caída, a la que se permita atenuar la realidad de la depravación total, o neutralizar la agudeza de la antítesis. Solamente la gracia de Dios puede restringir la depravación total y suavizar la antítesis.

La idea de la depravación total intenta expresar en palabras cuán radical y globalmente equivocadas están la dirección y orientación de nuestras vidas. La antítesis se refiere al choque entre dos estilos de vida contrarios, que nos empujan en direcciones opuestas. Por eso, tanto la depravación total y la antítesis son conceptos direccionales y orientacionales. Lo mismo es cierto en cuanto a la gracia preservadora de Dios al impactar en las estructuras de nuestras vidas, sosteniéndolas y gobernándolas. Con ella doblega e inhibe las fuerzas del pecado y del mal, mantiene intacto el orden de la creación, y controla los exabruptos de la depravación humana, permitiendo así que el drama histórico de la antítesis siga su curso señalado. Por eso, desde un punto de vista de la conservación y de la redención, este todavía es el "día de la gracia." La totalidad del pecado es el contrapunto bíblico de la totalidad de la gracia. Entonces, en resumen, las tres, depravación total, gracia preservadora, y antítesis, van de la mano como realidades holistas recorriendo la presente dispensación.

Este concepto de orientación global es una característica de la cosmovisión reformada. Dentro de esta tradición son entendidos todos los términos claves de las confesiones históricas de la iglesia "en un sentido universal, que lo abarca todo." Se los "considera de alcance cósmico." Porque:

> Nada, excepto Dios mismo, cae fuera del alcance de las realidades fundacionales de la religión bíblica. . . . Lo que distingue a una cosmovisión reformada es su entendimiento de la importancia radical y universal tanto del pecado como de la redención. Hay un aspecto totalitario en los reclamos tanto de Satanás como de Cristo; en toda la creación no hay nada que no sea afectado por la disputa de estos dos grandes enemigos. . . . El horizonte de la creación es al mismo tiempo el horizonte del pecado y de la salvación. . . . Por doquier las cosas de nuestra experiencia comienzan a

revelarse en su carácter de *creación,* como sometidas a la maldición del *pecado*, y como anhelando *redención. (*Albert Wolters, *Creación Nuevamente Ganada*, pgs. 10,60,71,72)

Tal vez el alcance global del pecado pueda ser clarificado aún más si preguntamos lo que significa confesar que hemos "perdido" la imagen de Dios (Catecismo de Heidelberg, Q.& A. 6). ¿Qué clase de pérdida es esta? ¿Una pérdida cuantificable? ¿Acaso es (perdón por tan burdas analogías) como perder peso o perder dinero? Si Adán se hubiera pesado en Génesis 2, y después de "perder" la imagen de Dios, en Génesis 3, se hubiera pesado otra vez en Génesis 4, habría bajado, digamos, de 80 Kg. a 60 Kg? Si antes de la caída poseía digamos 101 facultades, ¿habrían sido reducidas estas a 51? No, no era esa clase de "pérdida" sustantiva, estructural funcional. Adán aún pesaría 80 Kg. Todavía funcionaría conforme a sus 101 capacidades. Estructuralmente nada ha cambiado. Porque en un mundo caído Dios mantiene, por medio de su gracia preservadora, las estructuras de su creación. En cambio, direccionalmente todo ha cambiado. En vez de emplear sus 80 Kg. al servicio de su Hacedor, Adán comenzó a despilfarrar todo su peso sirviendo a ídolos. En vez de dedicar la totalidad de los 101 aspectos de nuestro ser al amor a Dios y a nuestro prójimo, nosotros, como Adán, los utilizamos para fines que difaman a Dios y desafían a nuestro prójimo. Todavía somos total y completamente humanos, pero somos humanos mal encaminados, desorientados. Quizá la condición de estar "perdidos" en nuestra habilidad de reflejar a Dios en todas las vocaciones que tenemos como criaturas, pueda ser comparada al "extraviarse" en un inmenso bosque sin tener una brújula. Aunque "extraviados" todavía "estamos todos allí." Pero hemos "perdido" nuestra orientación, y hemos "perdido" nuestro camino a casa. Desorientados y caminando en dirección equivocada nos encontramos con que andamos sin sentido. Depravación total significa dirección totalmente equivocada, desorientación total.

II.4. Tal Padre, tal Hijo

Ser o no ser pecadores – esa es la cuestión que nosotros no podemos decidir. Esa decisión fue tomada hace ya mucho tiempo. Fue tomado por nosotros, pero no aparte de nosotros. La decisión de Adán fue totalmente nuestra. Estuvimos y estamos totalmente involucrados en ella (Rom. 5:12-21), así como estuvimos y estamos involucrados – aunque en forma totalmente opuesta – en la decisión contrapuesta de Dios en Jesucristo (Rom. 6:3-5). Participamos plenamente en ese pecado original, en su

acto, su culpa, y en sus consecuencias. La Escritura nos niega el dudoso lujo de ser como espectadores junto al camino, observando impasivos ese drama de la bancarrota humana. Ni somos meras víctimas desafortunadas de un trágico destino que cayó sobre nosotros. Nuestra culpa no es una culpa extraña, ajena a las crueles realidades de nuestra experiencia de vida. En un sentido muy real estuvimos presentes allí, como participantes activos en aquel pecado original. Por eso, en la Escritura

> el hombre no es presentado como una víctima, sino acusado de actuar. No se le tiene lástima, se lo acusa. Hasta el presente esto ha tenido enormes consecuencias para cada segmento y aspecto de la vida social y cultural. No hay nada que contribuya más a la humanización del hombre que considerarlo totalmente responsable en relación con Dios y su prójimo. (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana,* pg. 210)

Aunque los daños permanentes que resultan de aquel pecado original son abrumadoramente evidentes en la condición humana llamada culpa y corrupción original, la pregunta que nos persigue sigue atormentándonos: ¿Cómo es que nosotros, llegando tanto tiempo después al escenario, somos lo que ahora somos? ¿Por qué la desobediencia de Adán tiene que obligarme a mí a un camino de culpa? Impulsiva, incluso beligerantemente, ventilamos nuestras frustraciones ante el Autor del Libro que despliega esta desgraciada historia: ¡Sencillamente no es justo! Y Adán, ¿por qué, en nombre del cielo tuviste que hacerlo? ¡Me rehuso a llevar la culpa! Sin embargo, los hechos de la vida nos encaran impávidos: como hijo/hija, como padre/madre, como abuelo/abuela. . . . No importa cuán lejos rastreemos nuestros árboles genealógicos, no hay un corte en esta reacción en cadena. "Todos pecaron y están destituidos de la gloria de Dios. . . . No hay justo, ni aún uno" (Rom. 3:23,10). No hay excepciones a la regla universal del pecado – excepto, por supuesto, la del "primer Adán" previo a la caída, y la del "postrer Adán."

¿Cómo vamos a explicar esta línea ininterrumpida de rebelión que retrocede al pasado, generación tras generación? La historia del pensamiento occidental ha generado cuatro intentos principales para explicar este problema de la trasmisión de culpa y corrupción original. Los primeros tres ya eran bien conocidos en los días de Calvino. A uno de ellos rechaza, a otro lo aparta silenciosamente, y al tercero lo afirma vigorosamente. Puesto que Calvino se ocupa adecuadamente de los tres, dejaremos que él mismo hable del asunto. El cuarto concepto, una teoría evolutiva, es un producto de la post-Reforma, un pensamiento propio al Esclarecimiento del siglo dieciocho. A este lo trataremos aparte, conforme

a sus propios términos.

a) En primer lugar está la doctrina del pecado expuesta por el monje británico Pelagio (aprox. 350-420 d.C.). Mientras aún vivía sus conceptos fueron condenados como herejes por los concilios de Cartagena, en Africa del Norte cuna de Agustín, pero aspectos significativos de ellos sobrevivieron en las tradiciones semipelagianas de la iglesia medieval, en las teologías arminianas de la post-reforma, y en el liberalismo moderno.

Pelagio concordaba con Agustín y con la iglesia de sus días que todos los hombres, sin excepción, son pecadores. ¿Cómo vamos a explicarlo? Su respuesta fue, por *imitación*. Entre nosotros el pecado solamente existe en forma de hechos concretos. No toma forma de una naturaleza humana pecaminosa. Con su acto de desobediencia Adán se dañó únicamente a sí mismo y a nadie más. Calvino lo expresa en el estilo polémico, típico de su tiempo, diciendo que Pelagio se "levantó con la profana ficción de que Adán pecó solamente en perjuicio propio, sin dañar a su posteridad." Al ser confrontado con el testimonio bíblico del pecado universal (Romanos 5:12), confirmado con el testimonio de la experiencia, "Pelagio respondió con el subterfugio de que fue trasmitido por imitación, no propagación" – siendo este, al menos en parte, el concepto de Agustín.

Según Pelagio, todos los hombres llegan al mundo inocentes, como lo hizo Adán, libres del pecado y de su culpa y contaminación. De acuerdo a Agustín, Pelagio sostiene que "no hay mal congénito en nosotros, y somos concebidos sin pecado; y antes de que el hombre ejercite su propia voluntad no hay nada en él excepto lo que Dios creó." Sin embargo, nuestro medio ambiente está contaminado por los pecados concretos de nuestros mayores, que siguieron en las pisadas de Adán. Ahora estamos rodeados de estos malos ejemplos. De manera que somos llevados a emular sus malos hábitos. Pelagio no afirmaba que "se encontraría a alguien que en toda su vida no haya pecado de hecho." Pero "el hombre puede ser sin pecado, y puede guardar los mandamientos de Dios, si así lo quiere, . . . por su propio esfuerzo y la gracia de Dios" (Henry Bettenson, *Los Padres Cristianos Tardíos*, pgs. 193-94).

Para refutar este concepto pelagiano, optimista en cuanto a la naturaleza humana, Calvino dice: "hombres buenos (y Agustín más que todos) se esforzaron para demostrarnos que estamos corrompidos no por una maldad derivada, sino que llevamos el defecto innato desde el vientre de nuestra madre." Luego concluye diciendo: "Debemos conformarnos con esto: que el Señor confió a Adán aquellos dones que él quería que fuesen conferidos a la naturaleza humana. Por eso Adán, al perder los dones recibidos, no los perdió solamente para sí mismo, sino para todos nosotros." El interés de Calvino y otros agustinianos no era insistir simplemente en los conceptos ortodoxos acerca del hombre y la trasmisión de

la pecaminosidad humana. Básicamente estaba en juego la verdad bíblica de la salvación por sola gracia. Porque si "el pecado de Adán fue propagado por imitación, . . . ¿ acaso la justicia de Cristo nos beneficia solamente a modo de ejemplo que debe ser imitado? ¡Quién soporta semejante sacrilegio!" Por medio de pelagio "Satanás intentó sutilmente tapar la enfermedad para así hacerla incurable" (*Instituciones*, II,1,5-7).

A pesar del juicio negativo que la tradición histórica cristiana expresó en cuanto a estos conceptos, formas revisadas de pelagianismo siguen atrayendo a muchos seguidores. En nuestros tiempos, aunque en forma desapercibida, ideas de corte pelagiano ofrecen los fundamentos para conceptos de la vida que ubican la raíz de los males de la sociedad no en la apostasía del corazón humano, sino en condicionamientos culturales, estímulos adversos del medio ambiente, a los que respondemos en forma de conductas equivocadas.

b) Consideramos, en segundo lugar, los conceptos de Agustín (354-430 d.C.), ya mencionados en la discusión sobre Pelagio. La posición agustiniana no solamente fue apoyada por los concilios convocados durante la vida de estos dos antagonistas, sino también posteriormente en el Concilio de Orange (519 d.C). Sin embargo, en los siglos que siguieron, con frecuencia parecía ser que si bien Agustín había ganado las batallas, Pelagio estaba ganando la guerra. Esta tendencia teológica ayudó a preparar el escenario para la reforma del siglo dieciséis. Allí encontramos a Calvino tanto como a Lutero, productos del orden agustiniano, apelando sobre todas las cosas a la teología de Agustín.

Sin embargo, los conceptos de Agustín en cuanto a la trasmisión del pecado se mantienen ambivalentes. Ciertos aspectos en su pensamiento anticipan claramente el mensaje central de los reformadores. Estos son reforzados por la forma de relacionar el pecado original a las ideas de representación e imputación. Los reformadores se unieron a Agustín considerando a Adán cabeza representativa de la raza humana obrando en lugar nuestro. Sostuvieron que por disposición divina la culpa y corrupción de su pecado original son puestos ahora en nuestra cuenta. Esta manera de hacer teología foránea se expresa, al menos en forma muda, en la doctrina agustiniana del pecado. Se expresa con mayor claridad cuando considera la manera en que la justicia de Cristo llega a ser nuestra. Por eso, en este sentido su cristología puede servir como correctivo de su antropología.

Reaccionando contra la negación pelagiana del pecado original, Agustín nos deja con un entendimiento muy realista de cómo culpa y polución son trasmitidos desde Adán a todas las generaciones de la humanidad. Acorde con el Obispo de Hipo, todos los hombres están seminalmente

presentes en Adán. Su pecado es nuestro, "como por herencia." Porque "la vida de aquel solo hombre abarca a todo lo que vendría en su posteridad." Al caer Adán "toda la raza humana estaba 'en sus lomos.' Por eso, conforme a las misteriosas y poderosas leyes naturales de herencia, ocurre que quienes estaban en sus lomos y entrarían a este mundo por medio de la concupiscencia de la carne, fueron condenados con él." Este pecado original es "trasmitido por medio generación a toda su posteridad, y es purgado únicamente por regeneración" (Henry Bettenson, *Los Padres Cristianos Tardíos*, pgs. 197-200). Para Agustín la raza humana no es un agregado de individuos, cometiendo una serie de aislados actos de pecado, sino un todo orgánico (Hechos 17:26), sumido ahora corporativamente en pecado. Consecuentemente, la pecaminosidad es trasmitida de padres a hijos por *propagación.*

Con esto la teología agustiniana de nuestra condición de herederos infectados por el pecado atenúa el de nuestro estado legal de participantes culpables. La culpa del pecado original no pesa sobre nosotros en forma *inmediata*, en virtud de nuestra representación contractual en Adán, sino en forma *mediata*, es decir, por medio de una unión genética en solidaridad con toda la pecaminosa raza humana.

c) Calvino se abstiene de un ataque abierto contra los conceptos de Agustín, su más honrado padre de la iglesia. A veces sus expresiones suenan asombrosamente iguales: "el comienzo de la corrupción en Adán fue tal que se convirtió en una corriente perpetua que va de los ancestros a sus descendientes." Pero básicamente Calvino sostiene que el "contagio del pecado no tiene su origen en la sustancia de la carne o del alma. . . ." En efecto quiere evitar toda "discusión ansiosa" del tema de la "derivación." En su lugar, traslada la discusión de la trasmisión del pecado original a sendas muy diferentes, una de ellas presente en Agustín, aunque de manera levemente implícita. Basa esta doctrina en la idea de una "ordenanza" divina, un designio contractual en el cual Adán actúa como cabeza representativa de la humanidad. Dentro de este marco Dios luego "comunica" es decir, imputa, su culpa a nuestra cuenta. Porque "así ha sido ordenado por Dios, que el primer hombre debe tener, y perder al mismo tiempo, para sí mismo y para sus descendientes, los dones que Dios le ha concedido." En las palabras de Pablo "La muerte reinó . . . aun sobre aquellos cuyos pecados no fueron como la transgresión de Adán . . ." (Romanos 5:14). Esta es, entonces, "la relación entre los dos: Adán, implicándonos en su ruina, nos destruyó consigo; pero Cristo nos restaura a salvación por su gracia." Entonces, si "es más allá de toda controversia que la justicia de Cristo, y con ello la vida, son nuestros por comunicación, se deduce, como cosa inmediata, que ambos estaban perdidos en Adán, para ser recuperados solamente en Cristo" (*Instituciones*, I,1, 6-7).

Consecuentemente, Calvino sostiene que todos "heredamos" el pecado, pero no por "herencia." Es más bien que la culpa y corrupción que nos vienen del pecado del "primer Adán," están arraigados en la enseñanza bíblica de *imputación*, basada en la *representación* pactada. Así también, a modo de contra-acción, la justicia de Dios en el "postrer Adán" nos es imputada en base a su rol representativo como Mediador de la comunidad renovada por el pacto. Adán actuó como cabeza de la "vieja humanidad," Cristo, como cabeza de la "nueva humanidad." Siguiendo el liderazgo de Calvino, la tradición reformada desplegó este complejo de verdades fundamentales como característica distintiva de religión cristiana, el firme fundamento que subyace su confesión de la soberanía de la gracia de Dios y nuestra justificación por la sola fe.

d) El concepto contemporáneo dominante en cuanto al pecado ha sido modelado por la naciente ideología evolutiva en los dos siglos pasados. En sus raíces está el historicismo de la mente moderna que reduce el significado, y/o carencia de significado de la vida a procesos estrictamente históricos. Sus semillas fueron sembradas durante el esclarecimiento. Fue nutrido cuidadosamente bajo la tutela de filosofías hegelianas y teorías darwinianas provenientes del siglo anterior. Ahora esta planta parásita está comenzando a dar su fruto maduro, tal como lo demuestran las cosmovisiones y teologías de proceso que abundan en nuestros tiempos.

Estas ideologías evolucionistas presuponen un patrón de desarrollo lineal, ininterrumpido, en la historia del mundo. Por eso, en el fondo este dogma es incapaz de acomodar la idea de ese acontecimiento radicalmente disyuntivo que la Escritura describe como nuestra caída universal en pecado. Por principio excluye la sola idea de un pecado original tal como lo ha entendido la tradición cristiana. La enseñanza bíblica de una buena creación, que en algún momento inmediato al comienzo de la historia humana se echó a perder, con consecuencias globales y permanentes, sencillamente no cabe en su concepto de la realidad. Los pensadores evolucionistas no dejan de reconocer la perpetua lucha de la humanidad por doblegar los obstinados poderes del mal dentro y alrededor de nosotros. Pero estos obstáculos a la libertad humana generalmente se los considera como parte de la naturaleza de las cosas. El continuo choque con estas fuerzas hostiles, que impiden nuestros movimientos históricos hacia la emancipación, son el lado negativo de lo que en realidad es, al menos eso se espera, un proceso más positivo. Nuestro verdadero destino es el progreso.

Según este modelo evolutivo, el pecado y el mal son *remanentes* de un pasado más primitivo. Representan el bagaje residual de una etapa anterior al desarrollo, pre-científica y sub-ética. Tenemos que tratar al mal

como al polo dialécticamente opuesto al bien; el bien es nuestro futuro. Esta es la antítesis que se mueve con nosotros a través de la historia, en constante tensión con la tesis; la tesis es que debemos llegar a ser todo lo que por designio debíamos ser. A medida que la tesis asimila y vence a la antítesis, nos eleva a alturas mayores en una emergente síntesis nueva. Entonces, esos avance despejan el camino para la siguiente vuelta en la odisea humana hacia un futuro abierto. Todo está en flujo. Y nuestras vidas están aprisionadas en este ciclo perpetuo de procesos oscilantes. El pecado y el mal son series de etapas transitorias en el camino de maduración del hombre."

Ojalá sea así. Porque en nuestros tiempos muchas personas con este optimismo cultural descubren que la mayor contribución que pueden hacer es cruzar los dedos y esperar lo mejor. Las crisis, siempre recurrentes, de nuestros tiempos, crisis que rehusan volver al pasado, tienen un fuerte efecto atenuante sobre estos sueños futuristas. Las grandiosas esperanzas de décadas pasadas resultan ser utopías – y, literalmente, utopía es un "no lugar."

II. 5. Cosechando el Torbellino

Sembrar viento, segar torbellino. Este adagio describe adecuadamente la estrecha conexión entre pecado original y pecados aislados. La semilla del pecado original, llevada por los vientos del tiempo, ha echado raíces profundas. Ahora nos encontramos con cosechas de torbellinos. Año tras año recogemos enormes cosechas de pecados. Es tal como lo testifica nuestro Señor: "Porque de dentro del corazón de los hombres, salen los malos pensamientos, los adulterios, las fornicaciones, los homicidios" (Mrc. 7:21). Jamás podremos relegar el pecado original a nuestro pasado sombrío y distante. Nos persigue con tenacidad todos nuestros días. Con desesperante regularidad lo oímos, sentimos, y vemos emerger en nuestras palabras, y pensamientos y actos. Como pecadores perdonados por la gracia de Dios en Cristo, lo podemos dejar atrás tan completamente "como si nunca hubiéramos conocido o cometido pecado alguno," según lo expresa una litúrgia reformada. Pero esta no es gracia barata. Requiere un costoso discipulado. Todavía tenemos que batallar con los pecados concretos que nos asedian. Hacemos lo que hacemos porque somos lo que somos. Nuestra existencia define nuestra actividad. Es importante recordar claramente esta estrecha conexión entre ser pecadores y cometer pecados. Poner un énfasis exclusivo en el pecado como hechos aislados produce legalismo, moralismo, ansiedad. Sin embargo, considerar al pecado como una condición solamente, aparte de pecados concretos, nos lleva a una actitud pasiva, indiferente, a una falsa seguridad.

La gracia de Dios sigue abriéndose camino a través de la historia del mundo que es la historia de la Biblia. La llamamos *Heilsgeschichte* – la historia de la redención. Pero el pecado también tiene su historia. Los primeros capítulos de la Biblia presentan un cuadro asombroso del drama que se desarrolla en cuanto al pecado. Al torbellino le lleva tiempo juntar la plenitud de su fuerza. Pero lo hace, y con creciente ímpetu. Cuando Adán se encuentra de frente a su pecado, balbucea una *excusa.* La culpa la tiene la mujer que tú me has dado (Gén.3:12) Luego, cuando Caín es confrontado con su sangriento crimen, intenta *evadirlo* "¿Soy yo acaso guarda de mi hermano?"(Gén 4:9). Luego el drama del pecado alcanza un crescendo con el infame "canto de la espada" de Lamec, en la que *exalta*, la atrocidad de sus hechos: "un varón mataré por mi herida, y un joven por mi golpe. Si siete veces será vengado Caín, Lamec en verdad setenta veces siete los será" (Gén. 4:23-24). Después, en los días de Noé el pecado alcanza proporciones sin precedente – "y todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal" (Gén. 6:5). Es difícil imaginar una acusación más global. El torbellino descerrajó la totalidad de su furia. El mundo primitivo estaba listo para el juicio.

Dios, siendo Dios, no puede consentir el pecado. Sin embargo, sigue siendo compasivo con el pecador. Dios ama la obra que ha hecho de nosotros, pero aborrece lo que nosotros mismos hemos hecho de nosotros. Por eso, combinando gracia con juicio, rescata a su mundo del acuoso sepulcro y crea un nuevo comienzo. La prueba sacramental está allí en la señal del arco iris.

Pero el torbellino sigue azotando. Porque el agua no puede lavar al mundo de su pecado. Para eso se requiere sangre. De manera que con David nos sentimos compelidos a reconocer que "mi pecado está siempre delante de mi" (Sal. 57:3). Sin embargo, cuántas veces buscamos refugio en nuestra pecaminosidad y en nuestros pecados. Transformamos a la pecaminosidad en generalidad. Es un tema tan abstracto que es fácil de soportar. Como personas nos deja intactos. Pero cuando se trata de pecados concretos, la historia es muy diferente. Porque entonces el relámpago cae demasiado cerca de casa. Sin embargo, la verdad es que ni el pecado ni la pecaminosidad pueden ser reducidos a abstracciones. Tanto la pecaminosidad que infecta nuestra manera de ser y los pecados que nos asedian en nuestro andar cotidiano, son realidades muy terrenales. Ambas, una como mala raíz y la otra como amargo fruto, son totalmente contextuales. Están acopladas a nuestro tiempo y lugar en la historia, y están íntegramente relacionadas a nuestra situación cultural. Así fue con los contemporáneos de Adán, Caín, Lamec y Noé. Un aspecto concreto igualmente cultural se expresa en la oración de David, respondiendo

arrepentido a la arrogancia que lo impulsó a levantar un censo de su pueblo: "Yo he pecado gravemente por haber hecho esto" (2 Sam. 24:10. Lo mismo ocurre con la confesión de Isaías, "¡Ay de mí! que soy muerto; porque siendo hombre inmundo de labios, y habitando en medio de pueblo que tiene labios inmundos, han visto mis ojos al Rey, Jehová de los ejércitos"(Is. 6:5). Jesús tampoco expone al pecado abstractamente, sino de manera claramente concreta. "La generación mala y adúltera demanda una señal . . ." (Mt. 12:39) Pablo también usa de absoluta candidez al enumerar "las obras de la carne" que amenazan la vida de la primitiva comunidad cristiana: "adulterio, fornicación, inmundicia, lascivia, idolatría, hechicería, enemistades, pleitos celos, iras contiendas disensiones, herejías, envidias, homicidios, borracheras, orgías, y cosas semejantes a estas" (Gál. 5:19-21). La realidad concreta del pecado como hecho aislado no es de menor aplicación a nuestro tiempo y espacio particular en la historia. También nuestros pecados están totalmente en casa precisamente dentro de la trama social, de las estructuras económicas y políticas, de las instituciones domésticas, eclesiásticas y educativas de nuestras modernas sociedades. ¿Se nos tienen que recordar los crímenes raciales, el SIDA, el apartheid, aborto, la pobreza del tercer mundo, y todo lo demás?

Ciertamente, el pecado es personal. Como tal es intransferible. Pero no es menos interpersonal. El pecado nos descubre dentro de las intrincadas relaciones e instituciones humanas que marcan nuestra manera de vivir. Todos compartimos en la solidaridad global de la concreta pecaminosidad humana. Por eso es posible, y en alguna medida tal vez inevitable, que unos conduzcan a otros al extravío.

Con frecuencia la Escritura define nuestra naturaleza humana en términos de "carne." La humanidad como un todo es "carne." Este concepto no tiene nada que ver con la dicotomía popular que sitúa al "cuerpo" en oposición al "alma." Se aplica al hombre total, en su existencia espiritual tanto como corporal. En formas muy realistas, el concepto bíblico de "carne" abre tres perspectivas claramente distinguibles en cuanto a nuestra vida en comunidad y dependientes del contexto. A veces se refiere a la gente en general en su rol de criaturas de Dios. Leemos, por ejemplo, en Salmo 145:21: "que toda carne bendiga su santo nombre eternamente y para siempre." Después, "carne" nos señala como a seres humanos que llevan las heridas de la caída: "toda carne es pasto" (Is. 40:6). Tales pasajes reflejan nuestra fragilidad, debilidad, transitoridad, mortalidad. Tercero, "carne" es una descripción del "espíritu que ahora opera en los hijos de desobediencia" (Ef. 2:2). En este sentido "carne" es ese poder de muerte opuesto al espíritu vivificante de Dios. Es el principio del mal operando en nosotros. Su poder contaminante no

puede ser confinado a nuestras funciones corporales. Porque la "carne" tiene una mente propia ("la mente de la carne es enemistad con Dios" (Rom. 8:7). Afecta al corazón mismo (Rom. 1:24) y al alma (Ap. 18:14) del hombre. La "carne" está en guerra con el "Espíritu," el principio de la vida nueva en Cristo. Por eso encaramos una elección crucial: "Tenemos que decidir entre muerte y vida, o sea, entre carne y espíritu . . ."(Gustavo Gutiérrez, *Bebemos de Nuestras Propias Fuentes*, pg. 70).

Todos y cada uno, compartimos el pecado original, sin distinción y de manera igual. Pero cuando se trata de cometer pecados hay distinciones. Esto lo reconocemos con toda claridad en nuestros tribunales de justicia, al menos allí donde prevalece un sentido de equidad en el sistema judicial. El castigo debe adecuarse al crimen, implicando graduaciones en ambos. La Escritura también señala claramente hacia grados de culpabilidad. Encontramos a nuestro Señor amonestando a "las ciudades donde la mayoría de los milagros fueron hechos, por no arrepentirse." Aparentemente el principio es que "A quien mucho le es dado, mucho le será pedido." La luz del mundo resplandeció en toda su plenitud en las ciudades y pueblos de Judea y Galilea. Por eso, cuánto mayor la luz de la revelación, mayor la responsabilidad. Consecuentemente será "más tolerable en el día del juicio" para Tiro y Sidón y Sodoma, que para Corazín, Betsaida, y Capernaum (Mt. 11:20-24).

Mediante nuestra cosecha de torbellino de pecados concretos hemos traído los juicios de Dios a la tierra. Nos sobrevienen tragedias, desastres, y calamidades. Son las cargas auto-inflingidas de la vida. Son al mismo tiempo los juicios de Dios por medio de nuestra participación corporativa en el pecado. Sin embargo, al encarar estos sufrimientos, tenemos que evitar la lógica de los discípulos de Cristo, que preguntaron, "Rabí, ¿quién pecó, éste o sus padres, para que haya nacido ciego? (Jn. 9:1-3). La manera en que Dios trata a su mundo no permite este tipo de especulación: "un hombre, un pecado, un juicio." Este tipo de actitud tendiente a individualizar los sufrimientos de la vida, no tiene lugar en el concepto bíblico de la vida. Nuestro Señor lo aclara abundantemente con su comentario sobre "los galileos cuya sangre Pilato había mezclado con sus sacrificios" y los "dieciocho sobre quienes cayó la torre de Siloé dándoles muerte." Refiriéndose a estas muertes Jesús planteó la pregunta puntual: ¿fueron estas personas "más pecadoras que los demás galileos?" Y los que fueron aplastados por el colapso de la torre, "¿eran ellos peores que todos los demás habitantes de Jerusalén?" A estas preguntas retóricas, la respuesta claramente implícita, y la línea de fondo para todos nosotros, es esta: "No; antes si no os arrepentís . . ."(Lc. 13:1-5).

II. 6. Libertad/Esclavitud de la Voluntad

La libertad de la voluntad, junto a la autonomía de la razón humana, fue uno de los temas ampliamente aclamados por el esclarecimiento. Una noción más atenuada y más bíblica en cuanto a la voluntad libre ya había sido objeto de contienda en la controversia arminiana-calvinista que rodeó al Sínodo de Dordt (1618-1619). El tema todavía tiene vigencia. En la actualidad existen congregaciones que se anuncian públicamente, como una "iglesia de voluntad libre." ¿Qué vamos a hacer con estas antiguas cuestiones? ¿Qué significa, libre voluntad? Y, ¿está también esclavizada la libre voluntad? ¿Qué quiso decir Lutero con "la cadena de la voluntad humana"? ¿Y Calvino hablando de "una voluntad esclavizada al pecado"?

Con estas expresiones los reformadores estaban respondiendo a la idea de libre voluntad prevaleciente en la Edad Media. El concepto de los eruditos en cuanto a la libertad de la voluntad estaba estrechamente relacionado a su concepto de la naturaleza humana. Influenciados profundamente por la filosofía griega, generalmente apoyaban una antropología tripartita. En las siguientes palabras Calvino vuelve a establecer el caso de ellos:

> . . . Se creía comúnmente que el hombre estaba corrompido únicamente en su parte sensual y que poseía una razón perfectamente limpia y una voluntad mayormente no deteriorada . . . [De esa manera] sitúan a la voluntad a mitad de camino entre razón y sentido. Es decir, que posee en sí misma el derecho y la libertad de obedecer o bien a la razón o de prostituirse y ser violada por el sentido – lo que prefiera. [En resumen] la razón que habita en el entendimiento humano es una guía suficiente para la conducta correcta; la voluntad, estando sujeta a ella, es incitada por los sentidos a hacer cosas malas; pero puesto que la voluntad tiene libre elección, no se le puede impedir que siga a la razón como líder en todas las cosas. (*Instituciones*, II,2,4;II, 2,2; II,2,3)

Según este concepto de una caída parcial en el pecado, la voluntad humana es como un péndulo neutro que oscila libremente entre el polo positivo de nuestra alma racional y el polo negativo de nuestros sentidos corporales. El factor decisivo es la presencia o ausencia de la gracia divina. Si caemos del estado de la gracia cometiendo un pecado mortal, la voluntad gravita hacia "los deseos de la carne." Entonces nuestra voluntad actúa contra la voluntad revelada de Dios. Pero, una vez restaurada a un estado de rectitud, lo que normalmente ocurre mediante la

infusión de la gracia sacramental, la voluntad vuelve a inclinarse hacia el cumplimiento de los dictados de la razón.

Lutero llama a esa clase de libertad de elección contraria "una palabra vacía. . . . por lo tanto, le corresponde a los teólogos abstenerse de usar el término cuando quieren hablar de la capacidad humana, y dejar que se lo aplique solamente a Dios." Porque todo ese hablar de "un poder para tomar libremente cualquier dirección, sin rendirse ante nadie, ni estar sujeto a nadie," únicamente sirve para "poner en peligro y engañar a los fieles" ("Esclavitud de la Voluntad" en *Martin Luther: Selección de Escritos*, ed. J. Dillenberger, pgs. 188-89). En un sentido similar, Calvino se refiere a la "libre elección tanto del bien y del mal." Pero como muchos de la Edad Media admiten, el hombre toma regularmente decisiones equivocadas. Esto lleva a Calvino a comentar sarcásticamente: "Ciertamente, una noble libertad. . . . ¿Qué propósito se obtiene rotulando con un nombre tan orgulloso a una cosa tan pequeña?" (*Instituciones*, II,2,7). Estas respuestas dadas tanto por Lutero como por Calvino son motivadas por una profunda preocupación práctica, pastoral. Para ellos no era un argumento abstracto referido a proposiciones teológicas. Básicamente era un asunto referido a la seguridad de la salvación. Según las palabras de Lutero:

> Confieso francamente, que en cuanto a mí, aunque fuera posible, no quisiera que me fuese dada una "voluntad libre," ni que nada fuese dejado en mis manos para que yo procurase la salvación. . . . [porque] si viviera y trabajara por toda la eternidad, mi conciencia nunca alcanzaría la alentadora certeza referida a cuánto hacer para satisfacer a Dios. Cualquiera fuese la obra hecha, siempre quedaría una pertinaz duda. . . . [De modo] que por el poder de la "voluntad libre] nadie podría ser salvo. . . . ("Esclavitud de la Voluntad" pg. 199)

Lutero y Calvino concordaban en rechazar la enseñanza de la madre iglesia en cuanto a una caída parcial que apoyaba la idea de la libre voluntad. "El hombre todo es carne", dice Calvino. "El pecado trastorna a todo el hombre" (*Instituciones* II,3,1; II,1,9). De igual modo en la primera de sus Noventa y cinco Tesis, Lutero afirma: "Cuando nuestro Señor y Maestro, Jesucristo, dijo ¡'Arrepentíos'! Reclamó que la vida completa de los creyentes fuese de arrepentimiento." Nuestra caída en el pecado afecta a la voluntad humana tanto como a cualquier otra facultad. Porque "el hombre todo es avasallado –como por un diluvio– desde la cabeza hasta los pies, de modo que no queda ninguna parte que sea inmune al pecado y todo lo que procede de él ha de ser imputado a pecado"

(*Instituciones*, II,1,9).

Del mismo modo, Lutero sostiene "que 'voluntad libre' sin la gracia de Dios, de ninguna manera es libre, en cambio es la permanente prisionera y esclava del mal, puesto que no puede volverse por sí misma al bien." Esta inclinación al mal de la voluntad, no nace de "necesidad" o por "compulsión." Pues estos términos "no pueden ser usados adecuadamente ni para la voluntad del hombre ni para la de Dios." Más bien, "la voluntad, sea la de Dios o la del hombre, hace lo que hace, bien o mal, no por compulsión alguna, sencillamente hace lo que quiere o le agrada, como si fuese totalmente libre." En realidad esto conduce a lo siguiente: "la inmutable voluntad de Dios por un lado, y la impotencia de nuestra voluntad corrupta por el otro" ("Esclavitud de la Voluntad," pgs. 187,183). Calvino avanza un paso más en esta línea de razonamientos. "Un hombre peca por necesidad" dice, "pero no bajo compulsión. . . . el principal punto de distinción":

> necesariamente es que el hombre, al haber sido corrompido por la caída, peque voluntariamente, no involuntariamente o por compulsión: por la más ansiosa inclinación de su corazón, no por compulsión forzada; por el impulso de su propia concupiscencia, no por compulsión externa. Pero la naturaleza es tan depravada que solamente puede ser movida o impelida hacia el mal. Pero si esto es cierto, entonces queda claramente expresado que el hombre está fuertemente sujeto a la necesidad de pecar. (*Instituciones*, II,3,5)

En este contexto Calvino cita la línea extremadamente compacta de Agustín, de que "la voluntad ciertamente es libre, pero no liberada." Considera que Agustín usa el concepto "libre voluntad" como un término designado a ridiculizar: "parece burlar adecuadamente su vacío nombre" (*Instituciones,* II,2,8). No siendo "un disputador de palabras," Calvino agrega:

> Entonces, si alguien puede usar esta palabra sin entenderla en su sentido malo, no lo voy a molestar por esa causa. Pero sostengo que como no se la puede retener sin gran peligro, será, contrariamente, un gran favor a la iglesia si la palabra es abolida. (*Instituciones*, II,2,8)

La pregunta que ahora permanece es, ¿puede usarse el concepto "voluntad libre" en un sentido bueno? Tomando la frase de Agustín con más seriedad que Calvino, ¿ofrece ella la posibilidad de una comprensión más positiva? Tratemos de desenvolver su significado. Actualmente la

voluntad humana es "libre, pero no liberada," dice Agustín. Ella es movida por una especie de "obligación" voluntaria. ¿Cómo es posible esto? Calvino mismo ofrece una clave útil cuando afirma:

> Digo que la voluntad es cancelada; no en su esencia de voluntad, porque en la conversión del hombre, sigue intacto lo que pertenece a su naturaleza primaria. También digo que es creada de nuevo; no queriendo decir que la voluntad ahora comienza a existir, sino que es cambiada, la voluntad mala es cambiada en voluntad buena. (*Instituciones*, II,3,6)

Lutero toca una nota similar:

> . . . si por "el poder de la voluntad libre" queremos señalar al poder que hace de los seres humanos sujetos adecuados para ser captados por el Espíritu y tocados por la gracia de Dios, como criaturas hechas para vida eterna o muerte eterna, tendríamos que tener una definición adecuada. ("Esclavitud de la Voluntad," pg. 187)

En ambas afirmaciones se encuentra implícitamente una distinción que posteriormente es desarrollada en la tradición de la reforma – es la distinción entre estructura/función y dirección. Estructuralmente, como un aspecto de la constitución del hombre, otorgado con la creación, la voluntad es libre para funcionar tal como nuestro Creador quiso. Tenemos el derecho y la libertad, incluso la obligación de hacer toda clase de elecciones. Podemos decidir qué comer, cuándo dormir, qué tipo de trabajo hacer. A pesar de los efectos de la caída, Dios mantiene por su gracia preservadora esta faceta estructural de la constitución humana y su capacidad para funcionar libremente. Esto es parte de lo que significa ser humano. Aún después de la caída, los seres humanos todavía son totalmente humanos, nada más ni nada menos, ni nada diferente. ¿Qué diremos entonces del impacto del pecado sobre nuestra voluntad? Ella también llegó a ser totalmente depravada, es decir, radicalmente equivocada en su dirección, desorientada. Estructural y funcionalmente somos lo que siempre fuimos; pero direccionalmente nada es igual. Ahora nuestras voluntades también son "tan corruptas que somos totalmente incapaces de hacer bien alguno, inclinados a todo mal" (Catecismo de Heidelberg, Q. & A. 8). Si Adán alguna vez tuvo, pero luego perdió la libertad de una elección contraria, nosotros ya no tenemos esa opción. Por nuestra naturaleza pecaminosa, nuestra voluntad se ha distorcionado y apunta en dirección equivocada.

Esto no ocurre por "compulsión," sino por "impulsión," por una

"necesidad" interior extraña y terrible. Estamos ineludiblemente inclinados a tomar decisiones equivocadas, no "involuntariamente," sino "voluntariamente." Aunque nuestra voluntad es estructural y funcionalmente "libre," "direccionalmente" no está "liberada" de la esclavitud del pecado. Llevamos la carga de una "libertad cautiva," a menos que seamos liberados y redirigidos por la gracia de Dios, gracia que renueva la vida. Tal vez una analogía puede ayudar a clarificar este punto. Piense en un drogadicto avanzado. Hará todo lo que sea necesario para conseguir su diaria ración. Nadie aplica "compulsión." No hay presión exterior. De hecho, su entorno puede ofrecer limitaciones e inhibiciones, o incluso incentivos positivos para que deje su hábito. Sin embargo, predeciblemente, el esclavizado adicto es impulsado libremente por una clase de "necesidad" fatal, a actuar.

Señor Jesús, haznos tus siervos, tus esclavos (*douloi*), porque sólo entonces seremos libres. Ese es el punto de la pregunta, con respuesta propia, de Pablo, "¿No sabéis que si os sometéis a alguien como esclavos para obedecerle, sois esclavos de aquel a quien obedecéis, sea del pecado para muerte, o sea de la obediencia para justicia?" (Rom. 6:16). Por lo tanto, Jesucristo, sé nuestro Señor por el poder de tu Espíritu, "y donde está es Espíritu del Señor, allí hay libertad" (2 Cor. 3:17).

II. 7. La Paga del Pecado

"La paga del pecado es muerte," escribe Pablo, "pero el don de Dios es vida eterna . . ."(Rom. 6:23). Vida y muerte – la conexión entre estos dos extremos nos confronta a lo largo de toda la Escritura. ¿Muerte o vida? – Es la pregunta del tipo, ser o no ser, que todos encaramos. Ella toca el corazón mismo de la proclamación del evangelio, es decir, la muerte de la cruz y la vida de resurrección.

La ominosa sombra de la muerte pende sobre la vida desde su comienzo hasta el fin. La "muerte reinó" desde Adán hasta Moisés, y desde entonces siempre (Rom. 5:14). Toda la humanidad está "muerta en transgresiones y pecados." Desde la primera vez que respiramos aire fresco, y aún antes, hasta nuestro último hálito, hay un virus mortal operando en nosotros. La muerte "entró en el mundo por un hombre, . . . Así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron" (Rom. 5:12). La Escritura establece una estrecha unión entre pecado y muerte. La muerte, como todos la conocemos demasiado bien, es tanto la consecuencia del pecado como una pena divinamente impuesta a él. Ella representa el pago bien merecido de nuestras obras pecaminosas. El pecado trae su propio castigo consigo. Además, todo pecado es un pecado mortal. Porque con Dios no hay jerarquía de pecados. Culpables de uno, somos culpables

de todos. Porque el pecado, como la ley que el pecado viola, es de una pieza.

Cuando en Adán escogimos el camino de la muerte en vez del camino de la vida, Dios guardó su Palabra. En la Palabra dada con la creación, mediante la cual Dios establece el pacto entre sí mismo y sus criaturas, su voluntad fue claramente revelada: "Obedecedme, . . . de lo contrario." En ella escuchamos la amistosa advertencia de un amoroso Padre. Fue como la severa advertencia de una madre que vela por su hijo: No juegues con los fósforos. . . . No toque las hornallas, . . . ¡de lo contrario te quemarás! En respuesta a la caída se hizo efectiva la parte del "de lo contrario" de la Palabra de Dios. No hacía falta un decreto nuevo. La palabra original de Dios tenía incorporada, desde el comienzo, el potencial de dirigirse también a un mundo quebrantado. Tal como su autor lo había predicho, incurrir en el "de lo contrario . . ." implicaba muerte. Entonces, y allí, y desde entonces siempre, el hombre experimentó la muerte. Realmente murió, en el sentido pleno de la palabra. Muy pronto comenzó su alienación global. El alejamiento de Dios nos convirtió en extraños en nuestra propia casa, nos puso en oposición mutua, y nos puso fuera de tono con la creación en general. Podemos tratar de disminuir nuestro predicamento distinguiendo entre muerte física, espiritual y eterna. Pero no importa cómo cortemos la torta de la existencia humana, nada en nosotros, o alrededor de nosotros escapa al poder mortal del pecado. Afecta a toda la persona y a cada relación de la vida, arrastrándonos a la profundidad de la derrota. En la monótona marcha fúnebre de generaciones anteriores oímos doblar las campanas por nuestra propia muerte: "Y murió, . . . y murió . . ."(Gén. 5:3-31).

No obstante, ¡la vida continúa! Esto no es porque Dios haya vuelto atrás con su palabra, ni porque se haya decidido por algo menos drástico que la plena ejecución de su cláusula "de lo contrario." La creación halló su continuidad no por mudarse a una casa a mitad de camino entre vida y muerte. Se levantan nuevas generaciones, y las estaciones todavía se siguen una a la otra únicamente por la intervención de la gracia de Dios. Las criaturas supremas de Dios negaron su derecho a la existencia y su razón de existir. Pero este mundo todavía es el mundo del Padre. Movido por santo celo en cuanto a su preciada posesión, caída ahora, da comienzo a un nuevo curso de acción. Concede a sus criaturas que la ejecución sea diferida. Mantiene en suspenso la fuerza plena de la pena de muerte. De esa manera hace lugar a la renovación de la vida, al desarrollo de su plan de salvación, a Israel, a que una cruz sea plantada en una colina de las afueras de Jerusalén, a la tumba vacía, a la iglesia, a la venida del reino, y, finalmente, al paraíso recuperado de donde la muerte será desterrada para siempre y restaurada la vida en su plenitud.

Sin embargo, en el presente la muerte sigue siendo un enigma viviente. Es nuestro archi-enemigo. Acecha nuestro camino como un extraño intruso. Realmente no corresponde que esté aquí. Ese es el acertijo de nuestra existencia, el inexorable asir de la muerte en medio de una vida divinamente preservada. Y como todos sabemos, la muerte cobra su elevado precio. El severo segador blande una hueste de guadañas extrañamente forjadas para reclamar a sus víctimas. La pornografía – puede ser más fatal que un automóvil a toda carrera. Una palabra injuriosa – puede matar con más certeza que un "Especial del Sábado a la noche." Una educación secular puede ser más mortífera que una sobredósis de tranquilizantes. La enfermedad es contagiosa. La muerte engendra muerte. Y no respeta a las personas. Ella expone el engaño de nuestra pretendida autonomía humana y nuestro orgulloso moderno ideal de ilimitado progreso. Todo esto no debe sorprendernos. Porque la Palabra de Dios: "de lo contrario . . . " es firme, y Dios nos rige por ella. Dios simplemente nos toma la palabra. Lo que nosotros pedimos en Adán, y que en él seguimos pidiendo, es lo que obtenemos. Nuestro Hacedor nos permite escoger lo que más queremos para nuestra vida, para luego hacer según nos plazca. Además las decisiones que tomamos para complacernos a nosotros mismos, son decisivas. Escogiendo el camino del pecado y la muerte, descubrimos que al final son decisiones ratificadas por una forma de muerte que convierte a nuestras decisiones en definitivas.

Aquí y ahora ya hay personas que encarnan una muerte viviente al andar entre nosotros. Una vez Cristo dijo, refiriéndose a Lázaro en la tumba: "El que en mi cree, aunque esté muerto vivirá" (Juan 11:25). Y lo opuesto también es cierto, ahora: Aunque sean contados entre los vivientes, algunos ya están realmente muertos. Estructural y funcionalmente están vivos, pero direccionalmente están muertos. Porque así como Dios y la vida van juntos, así van de la mano el pecado y la muerte. Tales anomalías no son extrañas a la experiencia de los creyentes en Cristo. Nosotros también sufrimos el pecado como "aguijón de la muerte." Pero en la resurrección de Cristo "la muerte es sorbida en victoria" (1 Cor. 15:54-56). Porque en la cruz Dios exigió de su Hijo la "paga del pecado" en plenitud. Luego, mediante su resurrección, quebró el poder de la muerte. La muerte ha perdido su capacidad de asirnos inexorablemente.

¿Qué ocurre entonces en "tres veintenas de años y diez"? En ese punto encaramos al "último enemigo." Todas las ataduras terrenales son sueltas. Con frecuencia ello implica una lucha muy intensa en el lecho de la muerte. La serenidad de un Sócrates bebiendo la cicuta, ciertamente no es un modelo universal. Sin embargo, el morir puede estar acompañado de una profunda sensación de seguridad. Nuestro Señor ha estado allí

antes que nosotros. En él es posible, incluso real, una muerte que renueve la vida. Porque marca la transición a una plenitud de vida que en principio ya está aquí. El "primer Adán" fue escoltado con fuerza a alejarse del "árbol de la vida" para que no fuese sujeto a un estado perpetuo de muerte viviente. En esta pena, divinamente impuesta, hay al mismo tiempo una señal de gracia. Dios ya estaba creando una abertura a la renovación de la vida. La puerta a una vida mejor estaba abierta. Ahora, en Cristo, el "último Adán," la puerta está de par en par abierta. Como dicen las palabras del clímax de un himno triunfal: "Murió para traer eterna vida, y vive para que la muerte muera."

Capítulo III

Conocer Nuestro Pecado - Camino a la Restauración

III. 1. El Lugar de la Ley en la Historia de la Redención

En las manos del Espíritu, la ley de Dios "convence al mundo de pecado y de justicia y de juicio" (Jn. 16:8). Pero abandonada a nosotros recurrimos al camuflaje en vez de volvernos a la confesión. Esa respuesta humana confirma el intenso mensaje de Pablo, de que "sin la ley el pecado está muerto"; pero al ser confrontado por la ley "el pecado revivió y yo morí" (Rom. 7:7-13). Este es nuestro predicamento. Pero no siempre fue así. Porque la voluntad de Dios revelada para nuestra vida en su mundo es anterior a nuestra caída en el pecado. Ella fue dada como una amable guía con la creación. Su Autor es el Dios triuno. Las tres Personas, en su totalidad, están plenamente implicadas en enunciar y sostener la ley. Pero cada una de las tres Personas está permanentemente ocupada en su propio y único aspecto. Desde el comienzo, Dios el Padre es el Originador, y el Hijo de Dios el Mediador. Dios el Espíritu Santo es el Capacitador, aquel que implementa dinámicamente la ley de la vida en la creación. En el comienzo todo estaba bien.

La ley siempre sigue siendo buena y sigure siendo la misma (Rom. 7:7,13,14). Sin embargo, con la entrada del pecado a nuestro mundo, han comenzado cambios radicales y globales. Las operaciones conjuntas del triuno Dios continúan. Pero ahora el aspecto de respuesta de la Palabra-Ley expone nuestro persistente fracaso y desobediencia. Ella revela tanto la severidad como la bondad de Dios. La triple obra del triuno Dios, con la que desde el principio hace pacto con sus criaturas, es decir, da origen, mediación e implementación, ahora es acomodada a la condición pecaminosa de nuestra vida en el mundo. El mandamiento del Padre aún permanece, convenciéndonos de pecado. Pero ahora nos habla en su

condición de "la ley del Espíritu de vida." Su propósito es librarnos de la "ley del pecado y de la muerte" (Rom. 8:2). De esta manera llegamos a reconocer la condenación del pecado y del mal por parte de Dios no solamente como una realidad histórica "objetiva," sino también "subjetivamente" como la voz reavivada de la conciencia concurriendo en este juicio.

La ley de Dios pierde su significado si se la aparta de la historia bíblica. Porque si la sacamos de su contexto en la historia de la redención, le hacemos el juego a los fariseos, los opositores de nuestro Señor, y a los judaizantes, los antagonistas de Pablo. Ellos convirtieron a la ley en una regla de conducta autónoma. Ello implica producir legalismo, moralismo, y rigurosos intentos de auto-justificación. Sin embargo, la perspectiva total en ambos testamentos es en Cristo como "el fin de la ley." En el camino desde Adán a Cristo, "la ley se introdujo para que el pecado abundase." Esto es, la ley de Dios en su forma de texto mosáico "fue añadida a causa de las transgresiones" para intensificar el sentido de culpa del hombre. ". . . mas cuando el pecado abundó, sobreabundó la gracia." Porque tenía en vista la "simiente a quien fue hecha la promesa" (Rom. 5:20; Gál 3:19). "Esto pues digo" agrega Pablo, "la ley [de Moisés] que vino cuatrocientos treinta años después [después del pacto con Abraham] no abroga el pacto previamente ratificado por Dios, para invalidar la promesa"(Gál. 3:17).

Por eso, el pacto es el marco permanente para responder a la ley. Basda en su estudio de la estructura del pacto en el Antiguo Testamento, Meredith Kline llega a la conclusión que "El incrementado énfasis en el contexto contractual de la ley subraya la continuidad esencial en su función en el Antiguo y en el Nuevo Testamento" (*Tratado del Gran Rey,* pg. 24). Por eso, si se la separa del amor de Dios, amor que elige, dirigido a Israel y a la iglesia, la ley se degenera para convertirse en justicia por las obras. Dentro del flujo viviente del drama bíblico, la ley nunca aparece como una "segunda fuente de revelación" o como un "camino opcional de salvación." Existe un solo camino de salvación cristológicamente enfocado dentro del cual tanto la ley como el evangelio tienen su rol. Ley dentro del pacto: esta verdad es expresada en el prefacio al decálogo: "Yo soy el Señor tu Dios, que te saqué de Egipto, de casa de servidumbre." Este discernimiento está detrás de la oración de Agustín, "Señor, pide lo que quieras, pero primero danos lo que pides." Calvino desmenuza con más plenitud esta perspectiva histórico-redentora al desarrollar la idea de que "la ley fue dada . . . para fortalecer la esperanza de salvación en Cristo, hasta su venida." Calvino dice que el testimonio bíblico es claro, La ley fue "añadida"

> no... para apartar el pueblo escogido de Cristo; sino más bien para mantener sus mentes dispuestas hasta su venida; incluso para encender un deseo por él, y para fortalecer su esperanza, para que no desmayen ante prolongada demora, ... Y Moisés no fue hecho un legislador para borrar la bendición prometida a la raza de Abraham. Lo vemos, en cambio, recordando repetidamente a los judíos ese pacto, hecho gratuitamente con sus padres, del que ellos eran herederos. Es como si hubiera sido enviado [es decir, Moisés] para renovarla. (*Instituciones*, II,7,1)

Cristo no es solamente "el fin de la ley" y el pacto su contexto, sino que aun en los complicados ritos del sacerdocio levítico y en el linaje real de la casa de David "Cristo es puesto ante los ojos del antiguo pueblo como en un espejo doble" (*Instituciones*, 7,2). En la hipocresía denunciada por Cristo y en el movimiento legalista al que Pablo se oponía en la iglesia primitiva "vemos el incremento del pecado en relación directa con el mal uso de la ley de Dios y el deseo de una auto-justificación. . . . [Por eso] Pablo estaba interesado en la tremenda dinámica de la historia de redención en la que el pecado del hombre se expone como una llama abierta y se revela a sí mismo, y es precisamente así que es puesto al servicio de los propósitos de Dios" (Berkouwer, *Pecado*, pgs. 179-80).

III. 2. Ley y Evangelio, de la Mano

Francis Schaeffer afirma que "hay tiempos, como los nuestros" cuando se requiere un mensaje negativo antes que algo positivo pueda comenzar." Es decir, la gente tiene que ser convencida de pecado antes que estén dispuestas a escuchar las buenas nuevas de salvación. La pesada mano de la ley tiene que preceder el toque liberador del evangelio. "Muchas veces la gente me dice," continúa Schaeffer, "¿Qué haría usted si en el tren se encuentra con un hombre realmente moderno y si tendría solamente una hora para hablarle el evangelio?

> . . . Pasaría cuarenta y cinco a cincuenta minutos exponiendo la parte negativa. . . . luego utilizaría diez o quince minutos para predicar el evangelio, . . . porque a veces lleva mucho tiempo conducir a una persona al lugar donde comprende lo negativo. Y a menos que entienda lo que está mal, no estará dispuesta a entender lo positivo. . . . Somos demasiado ansiosos por llegar a la respuesta, sin que el hombre comprenda la verdadera causa de su enfermedad. ((*Muerte en la Ciudad*, pgs. 70-71)

A modo de estrategia Schaeffer tal vez tenga un punto a favor. De todos modos, cualquiera sea el orden, la ley y el evangelio son inseparables. El Catecismo de Heidelberg, en su Primera Parte plantea un tema similar en cuanto al conocimiento del pecado. El catecismo pregunta, "¿Cuándo conocemos nuestro pecado y miseria?" – luego responde la pregunta, "a partir de la ley de Dios." Y no es sino en la Segunda Parte, sobre "Liberación" que Heidelberg expone la doctrina de salvación. ¿Tenemos que concluir entonces que esta secuencia es la estrategia normativa para la proclamación bíblica? Al parecer, no necesariamente, porque ya en el contexto referido al conocimiento del pecado el catecismo anticipa el mensaje del evangelio al decir, "a menos que seamos regenerados por el Espíritu de Dios" (Q. 7 A. 8.). En la vida cristiana la ley y el evangelio van de la mano. La ley sin evangelio es legalismo. Las buenas nuevas sin los imperativos de la voluntad de Dios es "gracia barata."

El auténtico conocimiento del pecado se completa en momentos de confesión penitencial. Por eso, en la comunidad cristiana, como también en Israel, los salmos penitenciales son ingredientes esenciales de nuestra diaria dieta espiritual. En la medida en que el "viejo hombre" en Adán persiste en proseguir su guerra dentro y entre nosotros, la pesada mano del juicio aún permanece sobre nosotros. Como un penetrante rayo X la ley expone nuestros "pecados secretos" y "faltas ocultas." El autor de la ley, obrando por medio de su ley, descubre ese "espíritu quebrantado" que para él es un sacrificio aceptable." Porque la promesa es firme "al corazón contrito y humillado no despreciarás tú oh Dios" (Sal 51:17). Porque él no habita solamente "en la altura y la santidad" sino también "con el quebrantado y humilde de espíritu, para hacer vivir al espíritu de los humildes, y para vivificar el corazón de los quebrantados" (Is. 57:15).

Juicio y gracia convergen en la vida de la comunidad creyente en la bendición doble de la ley y el evangelio. La estrecha interrelación entre ellos tiene que ser recordada claramente, de lo contrario abriremos un zurco dualista entre Antiguo Testamento como ley, y Nuevo Testamento como evangelio, creando dos caminos de salvación. La Escritura los mantiene unidos en un claro patrón de continuidad histórica. Existe un solo camino de salvación, tanto para Israel como para la iglesia. Las prometidas "buenas nuevas" de la venida del Mesías fueron anticipadas bajo el velo de las formas de guardar la ley del Antiguo Testamento. Los patriarcas, legisladores, profetas y salmistas disfrutaron de un anticipo de la gracia y gloria que apareció en Cristo. Esta gracia y gloria estuvo retroactivamente entre ellos. Conforme lo expresa Calvino, la plena realidad actual del evangelio "no excluye a las personas piadosas, que murieron antes de Cristo, del compañerismo del entendimiento y de la luz

que resplandece en la persona de Cristo." No obstante, aunque ley y evangelio son dos en uno, convergentes en Cristo, no son una y la misma cosa. Entre ellos también hay cierta discontinuidad de enfoque similar a la que existe entre los dos testamentos. Porque "los misterios que ellos apenas vislumbraron en un sombrío bosquejo, son manifiestos a nosotros" (*Instituciones*, II,9,1).

Por toda la vida seguiremos siendo *simul justus et peccator*, es decir, en nosotros mismos, concurrentemente pecadores, y sin embargo, justos en Cristo. Mientras esto sea así, la ley y el evangelio siguen uniendo sus voces para dar un mezclada señal de alto a cada paso del camino. Por eso confesamos que:

> el conocimiento de la gracia y el conocimiento del pecado van juntos; se presuponen y fortalecen mutuamente. Sin arrepentimiento todas las notas de la fe cristiana están fuera de tono y se silencian. Entonces el evangelio es cambiado del maravilloso mensaje de liberación en una ideología más o menos auto-evidente de gracia barata. Si se elimina el arrepentimiento, también se elimina el asombro, y gozo de la gratuita gracia de Dios. Por ese motivo el arrepentimiento no es sólo un estado pasajero de ánimo al comienzo de la ruta de renovación, sino el permanente sonido de fondo de toda la vida cristiana. Melodía que es expresada en las iglesias, domingo tras domingo, en una confesión litúrgica de culpa. (Hendrikus Berkhof, *Christian Faith*, pg. 429)

Aunque un arrepentimiento de por vida, inducido por oír la ley, sea la permanente melodía de fondo, la melodía de superficie está dada por la justicia gratuitamente concedida de Cristo, quien viene a nosotros "vestido del evangelio" (Calvino). Somos simultáneamente humillados por la ley y exaltados por el evangelio, "así como el hijo pródigo que regresa al hogar desde un país lejano, es, al mismo tiempo, el hijo alienado y también aquel a quien se le otorga el derecho del regreso y los atributos de hijo" (Thielicke, *La Fe Evangélica*, Vol. II, pg. 189). Según las palabras del Catecismo de Heidelberg, puesto que la diaria conversión implica tanto mortificación como vivificación (Q. & A. 88), la ley tiene que "ser predicada estrictamente . . . durante toda la vida" (Q. & A. 115). Asidos por esta tensión interior, somos impelidos a exclamar con Pablo, "¡Miserable de mí!" Pero en medio de esta continua lucha también podemos unirnos al cántico paulino de victoria, "gracias doy a Dios, por Jesucristo Señor nuestro" (Romanos 7:24-25). Porque el "Gran Cambio" (Lutero) ha tenido lugar. Cristo se apoderó de nosotros (Fil. 3:7-16). Utilizando el escenario de una corte de justicia Thielicke personaliza la

operación conjunta de la ley y del evangelio.

> Entonces, siempre soy lo que soy para Dios. En mi existencia carnal soy aquel a quien El acusa en la ley, mientras mi conciencia me defiende (Dios como fiscal y el corazón como abogado defensor). Luego soy aquel a quien El defiende, mientras mi conciencia me acusa (el corazón como fiscal y Dios como abogado defensor). El cambio de identidad halla expresión en esta terna de acusación y defensa . . . La fe en sí solamente puede aceptar lo que es por la defensa de Dios, una defensa para la cual no puede hallar razón y que sencillamente viene como un milagro. . . . (*La Fe Evangélica*, Vol. II, pgs. 189-90)

Aquí también se aplica lo que dice Calvino acerca del "doble conocimiento de Dios" – Dios como Creador y como Redentor. Calvino dice: "Aunque unidos por muchos lazos, no es fácil discernir cuál precede y da lugar al otro" (*Instituciones*, I,1,1). Pero ley y evangelio no son idénticos. Porque "la ley por medio de Moisés fue dada; pero la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo" (Jn. 1:17). Avanzando entonces podemos apelar con Calvino al "orden de la correcta enseñanza," que, en este caso, significa el orden pedagógico. Experimentalmente ley y evangelio recorren la vida de la mano. Sin embargo, es posible pensar en ellos de manera separada a efectos de un análisis más claro. Entonces, con esto en mente, continuamos con la siguiente discusión de dos pasos.

III. 3. La Ley como "Tutor" que Conduce a Cristo

Comentando sobre esta idea, Louis Berkhof dice que la ley sirve al cristiano como "su tutor para guiarlo a Cristo, y con ello se somete al propósito redentor de Dios. (*Teología Sistemática*, pg. 614). Esta descripción de la ley, como nuestro "tutor," "custodio" y "maestro" retrocede hasta Pablo (Gál. 3:24). La enseñanza paulina sobre el rol de la ley en la vida cristiana tiene que ser claramente distinguida de los conceptos y prácticas de los judaizantes a quienes se oponía. "Casi todo el argumento de la carta a los Gálatas" dice Calvino, "gira alrededor de este punto" (*Instituciones*, III,19,3).

"¡Oh gálatas insensatos!" escribe Pablo, "¿Quién os fascinó...?" Pablo está profundamente perturbado por la tendencia de ellos de apartarse de la costosa libertad que obtuvieron en Cristo. Están en peligro de cambiar la realidad de la justificación por sola fe por la multitud de obras de justicia, y así deslizarse de vuelta a su anterior esclavitud al

legalismo. Porque "por la ley ninguno se justifica delante de Dios." Además, "todos los que dependen de las obras de la ley están bajo maldición" (Gál. 3:10,11). La contienda de Palo, continúa Calvino, es con "falsos apóstoles que estaban tratando de reintroducir a la iglesia cristiana las viejas sombras de la ley que fueron abolidas por la venida de Cristo." Este no es un asunto trivial, porque "la claridad del evangelio fue oscurecida por estas sombras judías. . . ." Por eso, "puesto que aquellos impostores llenaban a la gente común con la muy malvada noción de que esta obediencia obviamente servía para merecer la gracia de Dios, es que Pablo insiste enérgicamente en que los creyentes no deben suponer que pueden obtener justificación delante de Dios por las obras de la ley, y menos aún por aquellos miserables rudimentos." Porque "por medio de la cruz de Cristo [nosotros] estamos libres de la condenación de la ley, que de otra manera pende sobre todos los hombres (Gál. 4:5), de manera que [nosotros] podemos descansar plenamente seguros en Cristo solamente. . . ." Por eso, "aquel que piensa que para obtener justicia tiene que traer alguna baratija de obras es incapaz de determinar la medida de ellas y su límite, y se hace a sí mismo deudor para con toda la ley." Entonces, ¿adónde nos deja esto? "¿Acaso es la ley contra las promesas de Dios?" Pablo responde a su propia pregunta con un resonante "¡Ciertamente, no!" (Gál. 3:21). "En Cristo" la ley no es obsoleta. Pues fue Cristo mismo quien dijo, "No penséis que he venido para abrogar la ley o los profetas; no he venido para abrogar, sino para cumplir" (Mat. 5:17). Estos indicadores bíblicos llevan a Calvino a decir que nadie debe inferir en base a la disputa de Pablo con los judaizantes "que la ley es superflua para los creyentes." Porque "ella no deja de enseñar y exhortar y urgir lo bueno, aun cuando ante el trono del juicio de Dios ella no tenga lugar en sus conciencias" (*Instituciones*, III,19,2). La ley nunca es letra muerta. En efecto, Pablo dice: "Yo no conocí el pecado sino por la ley" (Rom.7:7).

Mientras duren los cielos y la tierra, la ley de Dios se impone con plena normatividad sobre todas sus criaturas. Por medio de ella nuestro Hacedor mantiene su autoridad sobre todos los hombres (Rom. 2:12-16). En todas partes la gente es consciente de clamorosas discrepancias entre lo que debería ser y lo que es. Existe un abismo religioso-moral que tiene que ser traspuesto, una "enemistad" que tiene que ser apaciguada. La ley de Dios es tan vigente que todos los hombres tienen algún sentido de error y de obrar equivocadamente, aunque sea sin nitidez, borroso o distorcionado, como una realidad que los persigue. Según las palabras de Hendrikus Berkhof,

> No existe cultura o lenguaje sin algún vocabulario para designar

> el fracaso culposo del hombre. . . . Aunque su idea de qué o ante quién son culpables varía inmensamente. . . . La sustancia del pecado varía con el sistema de valores contra el que se peca. Por eso no se puede apelar a una conciencia de pecado que sea común a todos los hombres. (*Fe Cristiana*, pg. 193)

El auténtico conocimiento de pecado nace solamente a través del encuentro con el Dador de la ley quien promulga sus justos mandamientos en el pacto con Israel (Gál. 3:17) y en el envío de su Hijo ("nacido bajo la ley," Gál. 4:4).

La ley no ha perdido ni una tilde ni una jota de su significado. Esto queda abundantemente aclarado en el Sermón del Monte. Allí nuestro Señor no cancela, ni siquiera atenúa, el significado de la ley, sino que lo profundiza. Allí lo actualiza y vuelve a enunciarlo en el lenguaje redentor de la era del Nuevo Testamento. Aún dentro de este contexto cristológico de cumplimiento, la ley sigue manteniendo su función de exhibir el pecado. No ha perdido nada de su impacto negativo. Su propósito tutorial es "encerrar todo bajo pecado" (Gál. 3:22). Como "tutor," "custodio," "maestro," y "pedagogo" la ley nos deja indefensos a merced de la misericordia de Dios. En los días de Pablo los "tutores" no eran personas muy apreciadas. Generalmente eran esclavos, "custodios" pagados, cuya tarea como "maestros" consistía en disciplinar a jóvenes de mala conducta y mantenerlos en línea con las expectativas de la sociedad. Por eso, en su función de exhibir el pecado, "la ley no es un preparado pacífico para la fe, sino que pone al hombre bajo maldición, y muerte, y servidumbre" (Berkouwer, *Pecado*, pg. 169). Ella socava radicalmente toda base para la auto-justificación. Esto explica la indignación de Pablo ante aquellos que tratan de usar la ley con propósitos de auto-justificación. La buena ley de Dios obra en nosotros, que somos malos, de tal manera que el pecado se muestre como pecado "a fin de que por el mandamiento el pecado llegase a ser sobremanera pecaminoso" (Rom. 7:13).

Esto es lo que vemos (o al menos lo que deberíamos ver) al mirar al espejo que es la ley de Dios. Sin embargo, mirarse en el espejo no conduce automáticamente a un honesto auto-análisis (Sant. 1:23-24). Así también, el mero hecho de sostener este espejo no resulta necesariamente en auténtico conocimiento del pecado. Puede inducir a la auto-adulación que es exactamente lo opuesto a su propósito. Es preciso que ocurra algo muy dramático a aquel que "se mira" en este espejo. Tiene que reconocer lo que realmente es este espejo, es decir, la perfecta ley de Dios que reclama la totalidad de nuestras vidas. Entonces, en este encuentro cara-a-cara, llegamos a vernos a nosotros mismos a la luz de lo que realmente somos, y a ver nuestro pecado a la luz de lo que realmente es. Solamente se

garantiza un final feliz si en la ley encontramos al Dador de la ley, y si en ella oímos un eco del evangelio. Tal como lo destaca Berkouwer, no podemos derivar "el conocimiento de nuestro pecado a partir de la ley, aparte del Dador de la ley." Es decir, "el conocimiento de la ley," su "sentido y propósito... nunca se pueden 'tener' aparte de las más profundas intenciones del Dador de la ley." Separada de su Autor, la ley es transformada en una "ordenanza legalista." Por eso, "la senda del conocimiento solamente puede ser transitada en conexión con el evangelio, y según los términos de este" (*Pecado*, pgs. 180-82). Entonces, en definitiva, el evangelio tiene que guiar nuestra vista cuando miramos intensamente al espejo. En la historia de la redención Cristo ciertamente es "el fin de la ley." Pero vivencialmente también es su "comienzo." En él llegamos a un verdadero conocimiento del pecado. Al desarrollarse este proceso liberador de auto-exhibición, "solamente podemos expresar lo que ya ha ocurrido cuando la ley ha cumplido esta obra en nosotros.... ¿Pero cómo ocurre esto? ¿Cómo es posible que aquí el hombre no haga lo que de hecho siempre hacemos, es decir, rebelarse? Existe una sola respuesta:

> La ley nos ha encontrado en su carácter de Palabra de Dios que manda y juzga.... La ley ha revelado verdaderamente lo que establece la oración introductoria del decálogo bíblico, tan importante en el catecismo reformado: "Y Dios dijo todas estas palabras." La ley me ha avasallado. (Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. I, pg. 589.

Solamente es posible ser blandos con el pecado si se reduce la norma (". . . sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto" (Mt. 5:48), o si se exagera el éxito humano (". . . te doy gracias porque no soy como los otros hombres" (Lc. 18:11). Y si tratáramos de escapar al dedo acusador de la ley, alegando inocencia en cuanto a este u otro mandamiento específico, todavía tendremos que enfrentarnos con el agudo impacto del mandamiento central del amor: Ama a Dios con todo lo que eres, y a tu prójimo como a ti mismo. En este resumen están reunidas y unificadas las "Diez Palabras," y los numerosos otros "decretos," "estatutos," y "ordenanzas" del Señor, constituyendo un solo mandamiento concentrado que lo abarca todo. Porque "el cumplimiento de la ley es el amor" (Rom. 13:10). Ante este mandamiento nos encontramos desnudos, desenmascarados, totalmente expuestos y despojados de todas nuestras maniobras autojustificantes. Por eso, "cuando la ley de Dios es disecada y dividida en muchos mandamientos" en un intento desesperado por salvar algo de la autojusticia, ocurre que "el significado de ese único mandamiento de Dios, del compañerismo y amor, ya no es

comprendido" (Berkouwer, *Pecado,* pg. 183). Porque la ley de Dios es, básicamente, de una sola pieza.

III. 4. El Evangelio como "Fin de la Ley"

En las palabras de Calvino: ". . . bajo la ley, Cristo siempre fue puesto ante los santos padres como el fin hacia el cual debían dirigir su fe." Porque "el evangelio no suplantó a toda la ley de modo de ofrecer un camino diferente de salvación. Más bien confirmó y satisfizo todo lo que la ley prometió, y le otorgó sustancia a las sombras" (*Instituciones*, II, 6,3; II, 9,4). La ley encuentra su cumplimiento en el evangelio. Porque "el evangelio no es una crítica de la ley, sino su cumplimiento" (Otto Weber, *Proyecto Básico de la Biblia*, pg. 49). Solamente por la fe aprendemos a concordar con el juicio de Dios sobre nosotros y a apropiarlo. Sólo por fe comprendemos que su ojo escudriñador ve a través de todos nuestros ocultamientos, y que, no obstante, asombrosamente, todavía nos ama. Entonces, en el análisis final, "el conocimiento del pecado, es conocimiento de fe" (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pg. 194).

El conocimiento del pecado por medio de la ley y el conocimiento de la gracia por medio de evangelio no son precisamente la misma cosa. Pero no podemos tener lo uno sin tener lo otro. Ambos transitan la vida del arrepentimiento y la fe tomados de la mano. Debemos tener en mente esto al abrirnos paso a través del Catecismo de Heidelberg. Sus tres partes, "pecado, salvación, y servicio," no son tres etapas sucesivas en el crecimiento cristiano, como si uno tuviera que pasar primero un tiempo soportando los castigos del juicio divino en el valle del pecado y de la miseria antes de ascender al nivel más elevado de la salvación y el servicio. En cambio, los tres momentos van juntos y crecen juntos en la vida cristiana. Por eso la ley no es una etapa previa de preparación en el camino de recibir el evangelio. El arrepentimiento no es un vestíbulo que conduce a la casa de la fe. Calvino subraya este punto al afirmar que "cuando referimos el origen del arrepentimiento a la fe, no lo hacemos imaginando algún período de tiempo durante el cual lo da a luz; lo que queremos mostrar es que una persona no puede aplicarse seriamente al arrepentimiento sin saber que pertenece a Dios" (*Instituciones*, III,3,2).

Estas reflexiones sobre pecado y gracia, ley y evangelio, tocan la bien conocida doctrina de "los tres usos de la ley," que Calvino discute en *Las Instituciones*, II,7,6-12. Tomándolos en orden inverso, Calvino sostiene que "el tercer y principal uso, que pertenece más estrechamente al propósito propio de la ley, encuentra su lugar entre creyentes en cuyos corazones ya vive y reina el Espíritu de Dios." Como su "segunda fun-

ción . . . la ley limita a los malhechores y a aquellos que todavía no son creyentes." El primer uso de la ley es que "muestra la justicia de Dios . . . es decir, la única justicia que es aceptable a Dios, [puesto que] advierte, informa, convence, y al final condena a todo hombre de su propia injusticia. . . . La ley es como un espejo" en el sentido de "exhibir nuestra pecaminosidad, conduciéndonos a implorar ayuda divina." Su meta es que, justificados por la sola fe (*Instituciones*, III,11) podamos gozar la libertad cristiana (*Instituciones*, III,19), y así "reposar plenamente seguros en Cristo solamente." Volviendo al orden de Calvino, la tercera y principal función de la ley, que "depende de la primera," es que, las "conciencias observen la ley, no como obligadas por la necesidad de la ley, sino que libradas del yugo de la ley, obedezcan voluntariamente la voluntad de Dios."

La función pedagógica de la ley (primera) y la función normativa (tercera) están clara e inextrincablemente interrelacionadas. De esa manera, según Berkouwer, "cuando recordamos la relación entre pecado y evangelio también podemos apreciar por qué la unidad de la ley y del evangelio es de tan decisiva importancia para el conocimiento del pecado." Por eso la función "tutorial" de la ley "nunca debe ser divorciada del significado de la ley, o la predicación del evangelio, en la cual se expone el fin de la ley. . . . Porque la ley, al ejercer estas dos funciones, las ejerce simultáneamente y las une en el único mandamiento de Dios." En ella "el pecado del hombre es anunciado y rechazado, y el camino de la obediencia es expuesto una vez más." De esa manera la ley de Dios nos confronta "como un solo mandamiento que condena y dirige. En su aspecto negativo prohibe, y en su aspecto positivo une" (*Pecado*, pgs. 186,185, 165). Pero en su "uso principal" la ley ofrece guías para la vida dentro de la comunidad cristiana. El Catecismo de Heidelberg destaca este punto exponiendo el significado de la ley en su tercera parte sobre nuestro servicio de gratitud.

Nuestros hermanos y hermanas del Tercer Mundo no necesitan prolongados discursos para convencerlos de las horrendas realidades del pecado y del mal. Sin embargo, nosotros, que vivimos en "el occidente super desarrollado" (Bob Goudzwaard) estamos tan hipnotizados por nuestras ideologías seculares de progreso que con frecuencia se requiere un duro sermón sobre el catecismo para que reconozcamos "cuán grande es nuestro pecado y miseria." La situación de la vida de los padres que escribieron el catecismo era más similar a la de los cristianos del Tercer Mundo que al confort y la complacencia que muchas veces nos aflige a nosotros. Pero aún ellos, en aquellos atribulados tiempos, reclamaron una "predicación estricta" de la ley si hemos de ser "renovados más y más conforme a la imagen de Dios . . ." (Q. & A. 115). Por eso nos incumbe, como harto occidentales, permitir que las palabras de Hendrikus Berkhof calen profundamente en nuestras conciencias. Las

obras de Dios en Israel y en Cristo . . .

> Presuponen nuestra existencia como humanos, y en estas obras somos expuestos como hijos perdidos, rebeldes contra el orden de su santo amor, enemigos de su reino. Ese es un descubrimiento terrible y totalmente inesperado. No tendríamos conocimiento de ello sin el lugar representativo, radical, de Israel en el encuentro con este Dios, y sin la cruz de Cristo en la que esta historia alcanza su clímax. Porque además de lo que la cruz pueda decirnos, ella ciertamente prueba que no podemos soportar a Dios, y que Dios tiene que ser eliminado si se nos acerca demasiado.... Porque para quien ve obrar a Dios en Jesús, esta es precisamente la evidencia de nuestra alienación radical y total de Dios. A partir de la cruz ya no es posible pensar con optimismo acerca del hombre ni a esperar que venga salvación de sus propias y buenas potencialidades y habilidades. (*Fe Cristiana*, pg. 193)

Porque la cruz es el mayor cumplido que Dios nos extiende, y al mismo tiempo su mayor condenación descargada sobre nosotros. Su mayor cumplido, porque demuestra el valor que nos asigna como criaturas de su mano; su mayor condenación, porque ella también demuestra el enorme sacrificio que le costó recuperarnos.

PARTE CUATRO

EL CAMINO DE SALVACION

Comentarios de transición

El plan de la salvación representa el camino de Dios para restaurar la creación caída de modo que vuelva a ser todo lo que fue y todo lo que estaba designada a ser. A ese efecto Dios intervino redentoramente en Cristo en los asuntos de nuestro alienado mundo para recuperarlo. Esa poderosa obra de reconciliación aún se está ejecutando. Por cierto. La batalla decisiva ha sido librada y ganada en la cruz y en la resurrección. En principio la guerra a pasado. El resultado final está establecido. Pero sigue habiendo escaramuzas muy intensas en la retaguardia. En esta campaña de conquista Dios escogió a Israel como punta de lanza. Nosotros como creyentes del "tiempo final" transitando la ruta de la salvación, podemos mirar hacia atrás, por sobre nuestros hombros, a esa etapa anterior en nuestra común peregrinación, es decir, al camino de Dios con Israel.

Capítulo I

"Un Camino"

Como hemos visto, ley y evangelio, convergen en un camino de salvación. Los dos Testamentos, el Antiguo junto con el Nuevo, la totalidad de los 66 libros, compuestos por aproximadamente cuarenta autores a lo largo de casi 1.500 años, registran el desarrollo de un solo drama de redención, que se desarrolla escatológicamente, acto tras acto, a lo largo de todos sus altibajos hacia la consumación final de todas las cosas. Es en perjuicio propio si separamos lo que Dios ha unido de esa manera. Porque aquellos que separan al Nuevo Testamento del Antiguo y lo sitúan en oposición a aquel, terminan perdiendo a los dos. Los anales del cristianismo occidental ofrecen amplia evidencia de movimientos que de esa manera violaron la unidad de la narración bíblica. Los seguidores de Marción (aprox.150 d.C.) adjudicaron la totalidad del Antiguo Testamento e incluso extensas partes del Nuevo Testamento al Dios inferior, vengativo, del judaísmo. Además, en la iglesia primitiva estaban los gnósticos que alababan las virtudes "espirituales" del cristianismo a expensas de los estériles elementos "carnales" de la fe hebrea. Están los dispensacionalistas contemporáneos que fragmentan la historia bíblica en eras agudamente contrastantes, cada una con un diferente camino de salvación. Calvino también sale al ataque de tan "pestilente gente" de su tiempo (*Instituciones*, II,10-11). También en la tradición luterana, la unidad de la revelación bíblica con frecuencia es seriamente perturbada por una aguda distinción entre el Antiguo Testamento como "ley" y el Nuevo Testamento como "evangelio."

La Escritura misma resiste esta forma de disecar su mensaje. El mensaje es de una sola pieza. Su asombroso patrón de referencias cruzadas entre una parte y otra refleja la historia central que la recorre a través de sus muchas historias. Hay una unidad de pensamiento en el actuar de Dios con su mundo. Esta nota unificante resuena repetidas veces en las palabras del Antiguo Testamento: "Oye, oh Israel, el Señor tu Dios uno es . . . ," "Yo soy el Señor, y no hay otro aparte de mí . . . ," por eso, "No te apartes ni a tu derecha ni a tu izquierda." Consecuente con la relación orgánicamente progresiva entre los dos testamentos, este motivo de unidad se expresa aún más plenamente en el Nuevo Testamento. Pablo habla de "un cuerpo," "un espíritu," y "una esperanza," el clímax de sus

palabras es: "un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, el cual es sobre todos, y por todos, y en todos" (Ef. 4:4-6). En esta visión de la casa de la fe están incluidos tanto los descendientes de Abraham como los seguidores de Cristo, porque Abraham es el padre de todos los creyentes. En Cristo las bendiciones de Abraham ahora llegan también a los gentiles (Gál. 3:14).

Ireneo, padre de la iglesia primitiva, (aprox. 130-200 d.C.) combatió severamente las teologías marcionitas y gnósticas que abrían profundos zurcos entre las así llamadas partes "celestiales" y partes "terrenales" de la revelación bíblica. En forma muy específica expresó la unidad de los dos testamentos en las siguientes palabras:

> La Palabra de Dios, presente con la hechura de sus manos desde el comienzo, revela al Padre a todos aquellos que él quiere, cuándo el Padre lo quiere, y cómo él lo quiere. Así, en todo, y a través de todo hay un Dios el Padre y una Palabra, un Hijo, y un Espíritu, y una salvación para todos los que creen en él. . . . [Porque] uno y el mismo padre de familia produjo ambos pactos, la Palabra de Dios, nuestro Señor Jesucristo, quien habló con ambos, Abraham y Moisés. (*Contra las Herejías*, IV,6,6; IV,9,1)

Hendrikus Berkhof dice que "debido a su carácter de unidad, siempre es vigente la discusión que Calvino presenta de este problema" (*Fe Cristiana*, pg. 223). Calvino sostiene que los creyentes del Antiguo Testamento heredaron "por la gracia del mismo Mediador una salvación común con nosotros" (*Instituciones*, II,10,1). Afirma que "es importante señalar ese punto," porque si bien prosigue "admitiendo libremente las diferencias" entre los dos testamentos, esto debe ser hecho "de tal manera de no menguar la unidad establecida [de la Escritura]" (*Instituciones*, II,11,1). Por eso, la tesis principal de Calvino es que "el pacto hecho con todos los patriarcas es tan semejante al nuestro en sustancia y realidad que los dos en realidad son uno y el mismo" (*Instituciones*, II,10,2).

En su introducción a su magnífica obra sobre la historia del pacto, S.G. De Graaf subraya este mismo punto ofreciendo consejos útiles en cuanto a cómo contar las historias de la Biblia. Dirigiéndose a los maestros dice:

> . . . Las historias que ustedes cuenten tiene que hablar de [Cristo], ya sea que cuenten las historias del Antiguo Testamento o del Nuevo Testamento. . . . El Antiguo Testamento es el libro del Cristo que está por venir, mientras que el Nuevo Testamento nos cuenta del Cristo que ha venido. . . . [Por eso], en la Escritura cada historia revela algo del consejo de Dios para nuestra redención, aunque

> cada historia lo cuente en forma diferente. Y en cada historia Dios es el agente principal, revelándose a través de sus obras como el Redentor. . . . En cada historia se nos revela la redención en el Mediador. Pero esto no quiere decir que en cada historia se vea el alcance total de la redención. . . . [Si bien] la simiente de la redención se encuentra en cada historia del Antiguo Testamento. Nuestro trabajo consiste en usar la luz del Nuevo Testamento para descubrirla. (*Promesa y Liberación,* Vol. I, pgs. 18-21)

Este enfocar al Mesías como tema unificador de toda la Escritura está bien resumido en la siguiente declaración:

> Como historia de la redención, la Biblia habla de comienzos y fines. La Biblia no es un registro de obras y dichos aislados de Dios, sino que es un registro en el cual los diversos acontecimientos, dichos y respuestas, tienen una relación mutua fundamental. Hay un solo plan de redención y la totalidad de la revelación señala en esa dirección. Por lo tanto, la historia de la redención, como está registrada en la Biblia, puede ser caracterizada como la revelación salvadora de Dios en Jesucristo. Desde su comienzo hasta su fin, desde el comienzo de la historia hasta la venida del reino en el fin, la historia de la redención se mueve hacia Jesucristo, y procede de él. Por eso, la única manera correcta de entender la tremenda variedad contenida en la Escritura es aquella que la interpreta en su relación con Jesucristo. El es su tema unificante. ("La Naturaleza y Alcance de la Autoridad Bíblica," pgs. 24-25)

Capítulo II

El Obrar de Dios con Israel

Así como el obrar de Dios con Cristo y sus seguidores es el hilo central que recorre la revelación del Nuevo Testamento, así, prolépticamente, su obrar con Israel es el corazón de la historia de redención en el Antiguo Testamento. El desarrollo de ese plan de salvación incluye por lo menos los siguientes aspectos: el fondo universal de la nueva iniciativa de Dios en el llamado de Abraham; la misión de Israel como pueblo escogido; la línea que corre desde Israel a la iglesia; el Antiguo Testamento como historia del pacto; y el lugar y rol de las Escrituras hebreas como cánon permanente dentro de la comunidad cristiana.

II. 1. "Prehistoria" de Israel

La historia de Israel como pueblo escogido comienza con el llamado de Abraham (Gén. 12) allá en el segundo milenio antes de Cristo. Sin embargo, este punto transitorio, aparentemente insignificante, pero trascendente, en la revelación bíblica no marca el comienzo de la historia de la salvación. Para recuperar ese comienzo tenemos que remontarnos hasta la "madre de las promesas" (Gén. 3:15) como fue dada en el paraíso perdido. Entre el "nuevo comienzo" en Adán y el "nuevo comienzo" de Dios en Abraham yace incluso otro "nuevo comienzo," es decir, la preservación por parte de Dios de la raza humana de su sepulcro hídrico en días de Noé. Todo esto pertenece a la historia universal de la humanidad. Con unos cuantos trazos veloces el autor cubre más de la mitad de nuestro linaje humano, poniendo incontables generaciones en una línea ininterrumpida de conexiones genealógicas que unen a Adán con Noé y a este con Abraham. El paso acelerado de la narración sugiere que el escritor está apurado por llegar a los patriarcas. Por eso, Génesis 1-11 puede ser considerado como la "prehistoria" de Israel. Esta perspectiva universal que constituye el trasfondo del llamado a Abraham tiene, sin embargo, importancia duradera. Sirve como un recuerdo permanente de que Israel no es la última palabra de Dios para el mundo. Aunque durante aproximadamente dos milenios los intereses mesiánicos de

Dios siguen enfocados en este pueblo escogido, no es el particularismo hebreo, sino la perspectiva original, más universal, lo que refleja el propósito último de Dios en la redención. Este horizonte más grande es delineado claramente en el "registro de las naciones" de Génesis 10-11. La multitud de nombres extraños debidamente registrados allí, expresan el principio bíblico de que estos pueblos no israelitas no están excluidos permanentemente del plan de la salvación. Porque a lo largo del camino, cuando el Señor "registra su pueblo," incluyendo también a extraños de Babilonia, Filistea, Tiro y Etiopía, Dios registra que "este fue nacido [en Sion]" (Sal. 87). Después, finalmente en Pentecostés, la perspectiva originalmente universal resurge cuando estos otros pueblos, esperando prolongadamente a los costados, vuelven al escenario central (Hech. 2:8-11).

II. 2. Un Pueblo Escogido

"... Vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios ..." (1 Pe. 2:9). Estas palabras son reminescentes de Israel. Sin embargo, la referencia es a la iglesia. La verdad que encierran abarca tanto al Antiguo Testamento como al Nuevo. Para la iglesia como para Israel el amor de Dios, que los elige, llega como un favor totalmente inmerecido. Es un don, no un logro. Por eso excluye radicalmente toda noción de privilegio o de grandeza propia. No deja espacio para complejos de superioridad. La gratuita y soberana gracia de Dios es más bien un urgente llamado al servicio, incluso al sacrificio y sufrimiento, ciertamente una exhortación a compartir estas riquezas con otros. Porque como Pedro prosigue recordando a los cristianos primitivos, ellos son escogidos para que "anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable."

La iglesia es un pueblo escogido, sin embargo, dentro del alcance global de la historia de salvación, los creyentes cristianos no son la primera comunidad escogida. Ese honor le pertenece a Israel. Los cristianos son hijos adoptados posteriormente en el seno de la anterior familia de fe perteneciente a Dios, un punto extensamente expuesto por Pablo en Romanos 9-11. Las palabras de Pedro, arriba citadas, son un eco de la elección anterior que Dios hizo de Israel durante su viaje de regreso desde la casa de servidumbre a la tierra prometida. "Tú eres pueblo santo para Jehová tu Dios," dice Moisés. "... Jehová tu Dios te ha escogido para serle un pueblo especial. ..." ¿Cuáles son los motivos para que Dios escoja a esa banda macilenta de ex-esclavos? "No por ser vosotros más que todos los pueblos os ha querido Jehová y os ha escogido, pues vosotros erais el más insignificante de todos los pueblos. . . ."¿Por qué entonces esta

iniciativa divina? Es sencillo: "por cuanto Jehová os amó, y quiso guardar el juramento que juró a vuestros padres" (Deut. 7: 6-8).

Esta palabra que reafirma la bendición inmerecida nos retrotrae al "primer casillero" en la prolongada peregrinación de Israel, es decir, al llamado de Dios a Abraham y a sus promesas dadas a los patriarcas. Según lo expresó Pascal: "El es el Dios de Abraham, Isaac, y Jacob, no el dios de filósofos y eruditos." Cuando ese "arameo trotamundo," ese donnadie nómade cuyo nuevo nombre es Abraham, oyó y respondió el llamado de Dios de recoger sus estacas y poner sus ojos en una desconocida tierra prometida, en la que no poseería más que un sepulcro, por todas las normas históricas de evaluación ese acto de plena obediencia le debería haber significado la recompensa del olvido eterno. Excepto, por supuesto, como dice Pablo, que "irrevocables son los dones y el llamamiento de Dios" (Rom. 11:29). Después fue reafirmada la elección de este "padre de creyentes" en esa segunda fecha memorable, el evento del éxodo. Estos dos momentos dramáticos de intervención divina son la llave maestra que abre el significado de todo el legado del Antiguo Testamento. Ella abre la puerta a un futuro que inclusive ahora es un presente continuo. Porque al escoger a Abraham Dios estaba escogiendo a Israel, y escogiendo a Israel, estaba escogiendo a Cristo, y escogiendo a Cristo está escogiendo hoy un pueblo renovado. Dios le prometió a Abraham, "te bendeciré." Esa fue la línea de encabezamiento. La línea del pie de página fue, "Y serán benditas en ti todas las familias de la tierra" (Gén. 12: 2-3). Esto conduce entonces, según afirma Louis Berkhof, a la "elección de Israel como un pueblo para privilegio y para servicio especial" (*Teología Sistemática*, pg. 114). De esa manera Abraham fue el pionero, dos veces llamado, del destino de Israel. Llamado a salir del mundo pagano de su día, y llamado con una visión en cuanto al mundo y para el mundo en general. Mediante esta cadena de eventos Israel fue creado como "el pueblo a quien Dios habla y por medio del cual habla al resto del mundo." (S. de Dietrich, *El Propósito de Dios en Desarrollo*, pg. 51). De esa manera el antiguo pueblo de Dios llegó a ser "el puerto de entrada que el Dios viviente escogió gratuitamente para acercarse a todas las naciones. Escogió un camino que conduce a través de la historia" (H. J. Kraus, *El Pueblo de Dios en el Antiguo Testamento*, pg. 70).

Nada sino el persistente amor elector de Dios fue capaz de sostener a los descendientes de Abraham a lo largo del camino de su histórica misión. Consecuentemente, "la totalidad del mensaje del Antiguo Testamento está basada en el primer llamado en la primera promesa. . . . Pero el sonido de ese llamado no se desvanece. Abraham no queda abandonado" (Kraus, *El Pueblo de Dios en el Antiguo Testamento*, pg. 27). Israel representa vicariamente a toda la humanidad. En su papel de apoderado

está obligado a dar testimonio entre las naciones acerca del soberano gobierno de Dios y de su propósito, lleno de gracia para el mundo. "Vosotros sois mis testigos, dice Jehová, y mi siervo que yo escogí, para que me conozcáis y creáis, y entendáis que yo mismo soy. . . . Yo, yo Jehová, y fuera de mí no hay quien salve" (Is. 43:10-11). Sin embargo, como la humanidad en su totalidad, ignoró repetidamente ese llamado volviendo la espalda al amor elector de Dios, descendió la palabra del juicio de Dios por medio de sus siervos los profetas: "A vosotros solamente he conocido de todas las familias de la tierra; por tanto, os castigaré por todas vuestras maldades" (Amós 3:2). El corazón humano es una "fábrica de ídolos" (Calvino) que trabaja horas extras para producir sus seudo-dioses. La vida en Israel no era una excepción, ni fue exceptuado de todas las terribles consecuencias. Como pueblo escogido tenía el gran honor, como también la pesada carga, de ser juzgado más severamente que otros. Cuando Israel se apropia con arrogancia las bendiciones de la elección y cuando actúa presuntuosamente, Dios revela su soberano señorío sobre toda la historia, y aún a través de ella sus propósitos redentores, moviendo a las naciones vecinas para ejecutar sus juicios. La historia del constante y vertiginoso descenso, prácticamente ininterrumpido, al cautiverio, no ofrece una pizca de evidencia en favor de la teoría de evolución moral y cultural. ". . . No hay una línea ascendente de progreso; . . . [solamente] hay una recurrencia constante de fracaso y transgresión" (Kraus, *El Pueblo de Dios en el Antiguo Testamento*, pg. 61).

Finalmente, el impacto pleno de la justicia de Dios encuentra satisfacción en el Mesías. A lo largo del camino, a través de obras de juicio, atenuadas por una desbordante gracia, el llamado de Abraham permanece como "primer eslabón en la larga sucesión de intervenciones divinas que llamamos 'historia de salvación.' Al final de la cadena hay una colina," primero Moria (Génesis 22), luego Gólgota" (de Dietrich, *El Propósito de Dios en Desarrollo*, pg. 50). En todas estas demostraciones de un amor elector divinamente resuelto vemos que "un profundo misterio controla la historia de este pueblo escogido de Israel. En medio de ese pueblo Dios ha realizado esas poderosas obras que señalan hacia adelante a la venida de Jesucristo. . ."(Kraus, *El Pueblo de Dios en el Antiguo Testamento*, pg. 9). Porque "cuando Israel fracasa en su tarea, Dios, siempre fiel a sí mismo, levanta Uno que, encarnando a todo Israel en su propia persona, avasalla al cielo, al infierno, a toda la humanidad, y emerge Vencedor" (de Dietrich, *El Propósito de Dios en Desarrollo*, pg. 57) Así, en contraste con quienes denigran el Antiguo Testamento, la teología reformada acentúa el aspecto positivo, duradero, del camino escogido de Dios para con Israel, las "buenas nuevas" en su formato del Antiguo Testamento. Considera los recurrentes elementos negativos, las expresiones de juicio

divino sobre la actitud recalcitrante de Israel, como impedimentos que retardaron, pero que no pueden obstruir decisivamente el tenaz amor elector de Dios. La elección es la seguridad firme de que el santo celo del Dios de Israel está sujeto a prevalecer hasta que sus propósitos redentores sean cumplidos en "la plenitud de los tiempos."

II. 3. La Historia del Pacto

"Yo seré tu Dios – Tú serás mi pueblo." Esta declaración divina del tipo dos-en-una es la esencia misma de la relación del pacto. Reverbera con las dos facetas de la eterna Palabra mediadora de Dios, referida a promesa y obligación. Dios se ajusta a esa palabra, y de igual manera ajusta a su pueblo a ella. Es la interacción dinámica de estas dos partes a lo largo de los siglos, hasta el presente, lo que llamamos historia del pacto.

> Y en el centro de esta historia hay una cruz. Esta cruz es la gran paradoja de la Biblia y de toda la humanidad, porque nos muestra que Dios, a efectos de salvar al mundo, escogió una manera de hacerlo que implicaba el ser clavado en la cruz. Desde la primera página de Génesis hasta la última de Apocalipsis, todo lo que ocurre señala hacia esta cruz, y de igual modo todo surge de ella. Puesto que ella fue fijada con firmeza en el centro del mundo, el mundo solamente puede ser entendido en términos de ella y por medio de ella. (de Dietrich, El *Propósito de Dios en Desarrollo,* pgs. 20-21)

Esta historia del pacto, centrada definitivamente en Cristo, tiene su punto de partida en la obra terminada de la creación a la que su Hacedor declaró como "muy buena." El pacto es el fundamento mismo y el marco para toda religión bíblica. La religión del pacto define las estructuras fundamentales de todas las relaciones humanas en cada llamado de la sociedad. No está limitado a unos pocos momentos "espirituales" de la vida, por ejemplo, el nacimiento de un hijo del pacto, los signos y sellos sacramentales del pacto, el entrenamiento dentro del pacto, o a la comunidad del pacto en adoración. Abarca a cada institución terrenal, es decir, matrimonio, escuela, trabajo, servicio social, ciencia, arte, aún a la política. Aún cuando en Adán traicionamos nuestro llamamiento, Dios no abandonó el pacto. En cambio intervino con gracia para mantenerlo vivo, lanzando el largo camino de la historia de salvación para revivir el lazo del compañerismo. La historia del pacto es una historia sin fin. No solamente cubre el camino de Dios con Israel sino también el de la comunidad cristiana del presente y del futuro. El curso iniciado está

marcado por una serie de movimientos renovadores, no por el establecimiento repetido de pactos nuevos, porque existe un solo pacto al cual Dios se mantiene siempre fiel, sino renovadas puestas en vigencia de ese pacto. Presenciamos el desarrollo de sus fases en la historia de renovaciones del pacto en representantes "mediadores" tales como Noé, Abraham, Moisés y David. Este avanzar en el cumplimiento de la agenda es claramente expresado por Jeremías:

> He aquí que vienen días, dice Jehová, en los cuales haré nuevo pacto con la casa de Israel y con la casa de Judá. No como el pacto que hice con sus padres el día que tomé su mano para sacarlos de la tierra de Egipto; porque ellos invalidaron mi pacto, aunque fui yo un marido para ellos, dice Jehová. Pero este es el pacto que haré con la casa de Israel después de aquellos días, dice Jehová: Daré mi ley en su mente, y la escribiré en su corazón; y yo seré a ellos por Dios, y ellos me serán por pueblo. (31:31-33)

Estas promesas fueron cumplidas en el Mesías quien proclamó "el nuevo pacto en mi sangre" (1 Cor. 11:25).

> Solamente Dios es garante del pacto. Está comprometido su honor. Y aunque los descendientes de Abraham quebrantan el pacto, Dios mismo viene en Jesucristo y se ofrece a sí mismo en lugar del socio que ha fallado y paga el precio de su infidelidad. (de Dietrich, *El Propósito de Dios en Desarrollo*, pg. 56)

En tiempos del Antiguo Testamento era una práctica común hacer pactos, muy similar a la firma y sello de contratos actuales ante un escribano público. Implicaba un acuerdo mandatorio entre dos partes, con derechos y obligaciones específicos. Sin embargo, hay facetas asombrosamente únicas en el pacto de Dios con su pueblo. En la Escritura las renovaciones del pacto no son tratos mitad-mitad hechos por el mutuo consentimiento de dos partes igualmente responsables. En efecto, las dos partes son muy desiguales, es decir, Una infaliblemente fiel, la otra, persistentemente infiel. Dios toma la iniciativa y nunca renuncia a ella. Dios viene como el que revela, y su pueblo es atraído a entrar en la relación del pacto como quien responde. Como "Socio mayor" él establece los términos para sí mismo y para su "socio menor." Por eso, en su origen, el pacto es unilateral. Tanto Israel como la iglesia son llamados primeramente a "esperar en el Señor." Pero la otra parte de hacer y guardar el pacto también es real. En sus resultados la relación dentro del pacto es bilateral. Somos llamados a "andar con el Señor." Por eso, el pacto es

de enorme y permanente importancia. Porque:

> Sin pacto no hay religión, ni compañerismo consciente entre el hombre y Dios, ni intercambio entre amor y fidelidad. Sin el pacto, el hombre simplemente sería un instrumento en la mano de Dios. Cuando Dios creó al hombre pensaba en algo más que un instrumento: Hizo una criatura que pudiera responderle. Solamente si el hombre era capaz de responder sería capaz de asumir su lugar como socio en el pacto. Sin el pacto, Dios solamente tendría derechos y el hombre solamente obligaciones. Pero tan pronto como Dios le dio una promesa al hombre, el hombre también tenía un derecho en cuanto a Dios, es decir, de contar con Dios según esa promesa. . . . Una vez dada la promesa podemos hablar de pacto, porque después de todo, un pacto es un acuerdo entre dos partes, en el que se expresan los derechos y las obligaciones. (De Graaf, *Pueblo de la Promesa*, Vol. I, pg. 36)

El pacto bíblico implica una relación exclusiva, de por vida, entre Dios y su pueblo, que no conoce límites de tiempo ni espacio. No tolera "amantes rivales" o lealtades divididas. Por eso ¡adiós a los Baales de los ritos paganos de fertilidad, junto con los ídolos de las naciones, los dioses de la naturaleza, religiones de auto-ayuda y Mammón! Como Hacedor y Guardador del pacto Dios trata a su pueblo con el santo celo de un esposo respecto de su mujer, como un padre trata a su hijo, como un señor trata a su siervo, como un propietario a su mayordomo. La misma tierra prometida servía como santo habitat para la presencia de Dios en medio de su pueblo. Además, en la peregrinación de Israel, la circuncisión servía como signo sacramental de entrada a la comunidad del pacto, y sus bendiciones duraderas fueron selladas en el sacramento de la Pascua. En todas estas diversas relaciones, Dios se revela continuamente a su pueblo usando el nombre personal del pacto "Yahweh," cuya raíz es la palabra hebrea "ser." Este nombre no debe entenderse como una forma "abstracta de ser," sino como "estar allí para alguien," "ser en relación con su pueblo." El es el Dios que siempre fue, es y será para su pueblo. Entonces, si "Dios es por nosotros, ¿quién contra nosotros?" (Rom. 8:31). El guarda su pacto con nosotros y para nosotros, no como individuos discretos y aislados, sino como comunidades creyentes en las que cada miembro comparte la vida del cuerpo como un todo.

El compañerismo del pacto entre el pueblo de Dios ciertamente es una forma única de vida. Sin embargo, las renovaciones del pacto narradas en el Antiguo Testamento, especialmente aquellas que proceden de las tempranas etapas en la historia de Israel, reflejan algunos paralelos

estructurales muy notorios con los tratados de soberanía de las naciones vecinas. Esto es especialmente evidente en el código del pacto de Exodo 19-24 y la renovación del pacto en Deuteronomio. Allí se describe la relación contractual con Israel en términos que se parecen formalmente a ciertas facetas de los pactos existentes entre gobernantes y sus súbditos. En cuanto al contenido el modo de actuar de Dios con Israel difiere marcadamente de su modo de actuar con otras naciones. De todos modos tiene lugar dentro del déme-y-tome de sus historias interactuantes. Meredith Kline ofrece el siguiente comentario sobre estas analogías:

> Los tratados de vasallos del Cercano Oriente eran. . . pactos /ley, declaraciones de un gran rey, imponiendo su autoridad sobre un rey súbdito y un pueblo sometido a servidumbre. Normalmente eran ratificados por un juramento del vasallo. . . . Entrar al juramente significaba para el vasallo quedar sometido a la sanción dual del pacto, la bendición y la maldición. El señorío del gran rey podía ser ejercido en forma de protección o destrucción. . . . Ahora, puesto que en ciertos ejemplos notorios al Señor de Israel le agradó describir su relación de pacto para con su pueblo conforme a los patrones de esos tratados vasallos, no se puede garantizar otra conclusión sino esta: que, en esos casos, el "pacto" denotaba en su nivel formal el mismo tipo de relación que había en los pactos vasallos sobre los que eran modelados. Es decir, "pacto" denotaba, en las transacciones divino/humanas un pacto/ley y, por lo tanto, era expresión de un señorío que podía satisfacer los términos del pacto extendiendo su cetro ya sea en bendición o maldición. (*Sellado por Juramento*, pgs. 21-22)

". . . parecería ser indiscutible," dice Kline, "que el libro de Deuteronomio . . . exhibe la estructura del antiguo tratado de soberanía en la unidad y el carácter completo de su patrón clásico. . . . Lo que es notable es la detallada medida en que Dios ha utilizado este instrumento legal de los reinos humanos para la definición y administración de su propio reinado redentor sobre su pueblo" (*Tratado del Gran Rey*, pgs. 41-42).

El hecho de mezclarse la gracia y el juicio es precisamente lo que marca la historia del pacto en Israel. En esto Israel fue un paradigma del actuar de Dios con el mundo. Sus relaciones internacionales fueron gobernadas, en el mejor de los casos, por un efecto *centrípedo,* es decir, Vengan a nosotros y les vamos a mostrar lo que el Señor ha hecho por nosotros. Los herederos de Abraham debían ser bendición a las naciones, pero al seguir el principio del *particularismo,* un proceso constante, aunque irregular, de estrechamiento se opera en los intereses redentores de

Dios, de manera que incluso en Israel la esperanza mesiánica solo es mantenida en un remanente fiel. Finalmente resulta en que, como dice Pablo, no son muchos "vástagos" sino un "vástago," Cristo Jesús (Gál. 3:16). Por eso, el concentrar durante siglos la historia del pacto en Israel, no fue la última palabra de Dios para el mundo. La última Palabra de Dios para el mundo fue Cristo. Por eso, la meta de la historia del pacto es *universalismo.* El Antiguo Testamento ya ofrece algunas aperturas hacia una perspectiva universal, aunque no sea sino esporádicamente como en Rahab, Ruth, y los ninivitas. Isaías también señala en esa dirección: ". . . mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos" (56:7). En su profecía referida al sufriente siervo de Yahweh, Isaías dice: "... te di por luz de las naciones, para que seas mi salvación hasta lo postrero de la tierra" (49:6). Consecuentemente, el particularismo del Antiguo Testamento "no tenía el propósito de ser permanente, sino a desaparecer después de haber cumplido su función. . . . [Porque] cuando Cristo trajo su sacrificio, la bendición de Abraham fluyó hacia las naciones; los que estaban lejos fueron traídos cerca" (Louis Berkhof, *Teología Sistemática,* pg. 300). En cumplimiento de esta apertura de la historia del pacto, las palabras de nuestro Señor ahora son nuestro mandamiento: "Por tanto id a todas las naciones . . ." (Mt. 28:19). Ahora las buenas nuevas de pacto tienen un movimiento de salida, *centrífugo*: desde Jerusalén, pasando por Judea y Samaria, hasta los confines de la tierra (Hech. 1:8). Ahora nuestra congregación es todo el mundo, partiendo desde nuestro umbral. Aún así, en cada era los términos del pacto siguen siendo los mismos: "Yo seré tu Dios – tú serás mi pueblo." La respuesta anticipada se encuentra en las palabras del conocido himno: "Obedece y confía, porque no hay otra vía. . . ."

II. 4. El Antiguo y el Nuevo: "Oculto . . . Revelado"

Israel y el Antiguo Testamento, el pueblo y el cánon, van de la mano a lo largo de la historia de salvación. Pero no es una relación fácil ni confortable. Por una parte estos escritos están profundamente incorporados al legado y destino de este antiguo pueblo de Dios y surgen directamente de allí. Al mismo tiempo, como Palabra que se le opone desde el más allá, ella es la medida por la que Israel es pesado y hallado en falta. Por eso el Antiguo Testamento habla entonces y allí tanto como aquí y ahora, tanto descriptivamente como prescriptivamente. Es la historia de glorias y penas de la nación escogida de Dios. Pero también es canónico, la regla para la fe y vida de cada generación. Leyéndolo como un relato descriptivo de la historia de Israel nos quedamos con la azarosa carrera

de un pueblo que debe su existencia misma al amor elector de Dios y a sus actos de liberación, llenos de gracia; sin embargo, desde el comienzo hasta el fin, Israel es culpable de quebrantar el pacto y violar las promesas. No obstante, a través de todas sus idas y venidas los escritos del Antiguo Testamento también hablan prescriptivamente con plena autoridad. En su progresivo desarrollo, como ley, profecía, y sabiduría, ellos son la norma y medida con que Dios juzga continuamente a su pueblo, lo llama al arrepentimiento, urge renovación de vida, extiende la esperanza de salvación, y mantiene viva la esperanza mesiánica. Por eso tenemos que distinguir entre lo que está ocurriendo *en* Israel, es decir, deslealtad casi ininterrumpida, y lo que está ocurriendo *a través* de Israel, es decir, la fidelidad de Dios al pacto, avanzando el programa de la venida del reino. En Israel encontramos a un pueblo muy semejante a nosotros mismos, sin la disposición y sin la capacidad de vivir conforme a su llamado en el pacto. Sin embargo, el futuro depende de la abundante fidelidad de Dios a promesas que se cumplirán en la venida del Mesías. El Nuevo Testamento reúne estas piezas rotas del pasado en un enfoque doble: los vanos intentos de Israel por abrirse su propio camino en el mundo, y la creciente presión por esa liberación inmerecida pero profundamente necesitada, que llama por otro "nuevo comienzo" más, la iniciativa climática, decisiva, de Dios en Cristo Jesús.

Entonces queda claro que nuestro entendimiento del mensaje del evangelio perdura o cae de acuerdo a nuestro concepto de la interrelación del pacto "antiguo" con el "nuevo," de las dos partes del mismo cánon, de Israel y la iglesia. En la medida en que eliminamos estas ataduras restringimos seriamente la fe y la vida cristiana. El Antiguo Testamento no sólo es por mucho la parte más extensa de la Biblia, cuyo descuido no es sino en perjuicio propio, sino que lo más importante, es decir, separar al Nuevo Testamento de su substrato en el Antiguo, es como cortar una flor, que carente de sus raíces, pronto se marchita en nuestras manos. Porque gran parte de su mensaje familiar y de sus conceptos claves son tomados de la herencia hebrea. Si recordamos esto nos evitamos el problema inútil de buscar el significado básico de ideas centrales del Nuevo Testamento (tales como *logos, metanoia,* cuerpo, alma) en la cultura greco-romana y el pensamiento filosófico. Las marcas del Antiguo Testamento permanecen indelebles en el Nuevo. Jesús mismo no es una persona aislada, ejecutando una misión él solo. Como Cristo, "el Ungido" es la encarnación de las esperanzas mesiánicas "ungidas" de los padres. La totalidad de la historia de redención, que proviene del pasado, culmina en él. En su "personalidad corporativa" representa a todo Israel, antiguo y nuevo. El evangelista puede apelar a Oseas 11:1 "de Egipto llamé a mi pueblo" refiriéndose al éxodo de Israel, y aplicarlo a Jesús (Mt. 2:15). A

la luz de la resurrección de Cristo y el derramamiento del Espíritu, Pablo declara que la iglesia está edificada no solamente sobre el fundamento de los apóstoles, sino también de los profetas (Ef. 2:20).

Difícilmente se pueda sobreestimar la importancia fundamental del actuar de Dios en el Antiguo Testamento para la vida cristiana de fe, excepto tal vez, cuando se tratan los muy intrigantes conceptos de A.A. Van Ruler. En su teología el centro de gravedad canónico se desplaza fuertemente del Nuevo Testamento al Antiguo. Esencialmente sostiene que el Antiguo Testamento es la verdadera Biblia. Ignorando una extensa exploración de las muchas y fascinantes interrelaciones entre los dos testamentos, Van Ruler pregunta: "¿Si existe un solo cánon, es que el Nuevo Testamento ha sido simplemente integrado al antiguo?" Es decir: ". . . ¿Existe solamente un cánon en el sentido de que sólo el Antiguo Testamento es el cánon y el Nuevo Testamento nada más que un agregado al final a modo de glosario explicativo? (*La Iglesia Cristiana y el Antiguo Testamento*, pg. 94). En *Religie en Politiek* Van Ruler responde afirmativamente a estas preguntas. Allí defiende la tesis de que "el Nuevo Testamento, por decirlo así, no es más que un apéndice destinado a aclarar algunos conceptos extraños" (pg. 123) provenientes del Antiguo Testamento. Expresado aún más vigorosamente, el Nuevo Testamento es "la proclamación definitiva del Antiguo Testamento como única y auténtica Palabra de Dios en el mundo" (pg. 142). El Nuevo Testamento no le otorga ningún significado adicional al Antiguo. Más bien significa que, lejos de ser descartado, ahora el Antiguo Testamento está finalizado. De esta manera, el Nuevo Testamento es como "un índice al final del Libro, anunciando que ahora está completo el Antiguo Testamento. . . . En una forma muy singular el Nuevo Testamento cierra el cánon así como el Señor mismo cerró la puerta detrás del arca de Noé" (pg. 142). ¿Qué vamos a decir entonces de Jesucristo? Representa la "recopilación y el resumen de las promesas de Dios que se encuentran más o menos dispersas en el Antiguo Testamento, de manera que ahora uno las puede seleccionar más fácilmente y disponer más rápidamente de ellas" (pg. 143). No hay aquí intención de despreciar el Nuevo Testamento, se trata sólo de un cambio fundamental de enfoque. Pero queda claro que los conceptos de Van Ruler tienen un efecto directo sobre la pregunta referida a un "cánon cerrado." ¿Quedó el cánon bíblico esencialmente cerrado con Malaquías y no con Apocalipsis? ¿Ya se había proclamado la esencia del mensaje de salvación en el siglo cuarto antes de Cristo? ¿Acaso es la venida de Cristo un "anticlímax"? ¿Acaso nosos dejan los evangelios una sensación de "no importa"?

Como antídoto al dispensacionalismo práctico, los conceptos de Van Ruler pueden servir como un correctivo muy necesario. Porque retirar

el Antiguo Testamento amenaza más drásticamente a la vida de la iglesia actual que cambiar dramáticamente el centro bíblico de gravedad tal como lo hace Van Ruler. Pero hay algo mejor: la unidad orgánica de los dos testamentos vista como promesa y cumplimiento –lo que está *latente* ("oculto") en el antiguo se hace *patente* ("plenamente revelado") en el nuevo, tal como lo dice el antiguo adagio. Esto se acerca más al corazón del asunto. Lejos de apoyar un descuido del Antiguo Testamento, este concepto subraya su carácter indispensable para el correcto entendimiento del Nuevo. Por eso, el comentario de Hendrikus Berkhof va al grano: "La teología reformada está particularmente interesada en enfatizar que para un correcto entendimiento del Nuevo Testamento dependemos enteramente de las experiencias y conceptos del Antiguo Testamento" (*Fe Cristiana*, pgs. 224-25).

II. 5. El Canon del Antiguo Testamento: Libro del Pacto

La historia de Israel es parte de una historia continuada. Sus escritos, el Antiguo Testamento, nos llegan como Primera Parte, y el Nuevo Testamento como Segunda Parte del Libro del Pacto que es la Biblia como un todo. Por un lado son productos de la historia del pacto. Al mismo tiempo moldean esa historia. Incluso, y tal vez especialmente, desde un punto de vista cristiano, el Antiguo Testamento nunca es "antiguo" en el sentido de ser obsoleto. Más bien sigue siendo la fase "más antigua" en un cuerpo permanentemente relevante de revelación en el que el Nuevo Testamento es la fase "más nueva." Dentro de este movimiento escatológicamente dirigido de revelación, Israel ocupa una posición crucial entre la creación original, ahora caída, y el evangelio con su visión de una creación renovada.

Actualmente la práctica común nos lleva a dividir los escritos canónicos del Antiguo Testamento en cuatro segmentos: ley, historia, escritos y profecía. Sin embargo, la tradición hebrea ve de manera diferente este asunto. Identifica tres divisiones principales: la ley, los profetas y los escritos (Lc. 24:44). Los libros que nosotros tendemos a llamar históricos, la Biblia hebrea los considera como "profetas tempranos" reconociendo con ello que proclaman "historia profética." Es decir, hacen más que relatar acontecimientos históricos en el actuar de Dios con su pueblo. Lo que es más importante, trasmiten un mensaje. Son comentarios consecutivos sobre los altibajos en la historia de pacto. Los libros que usualmente llamamos profetas "mayores" y "menores" son considerados como "profetas tardíos" en el orden canónico de la Biblia hebrea. Ahora, al tratar brevemente esta fase "más antigua" en el desarrollo del drama de

la historia del pacto que encierra a ambos testamentos, vamos a seguir el orden de la Biblia hebrea. Porque, como lo expresa Hendrikus Berkhof, "La verdadera historia del pacto de Israel va desde la ley a los profetas [compare Lc. 24:27]. Pero toda persona que participa en esta historia también reconocerá en estos escritos sus propias preguntas y experiencias" *(Fe Cristiana*, pg. 235).

II. 5.1. La Ley

La ley, como "Torah" generalmente es considerada como abarcando los primeros cinco libros de Moisés. La mejor manera de entenderla no es considerándola un rigoroso código legal de reglas y regulaciones con recompensas y penalidades incorporadas, sino como guías de instrucción para la vida en el pacto. Es de esencial significado el hecho de que la ley habla a la vida en su unidad, difersificada pero coherente. Toca la gama completa de las relaciones humanas. Tal vez en ninguna otra parte expresa de manera más desafiante el alcance comprehensivo de su urgente llamado a la obediencia del pacto, acompañado por adecuadas bendiciones y juicios, que en las regulaciones divinas para los años sabáticos y de jubileo, (Lev. 25) si bien no hay evidencia de que Israel alguna vez haya tenido el coraje de observar estos tiempos especiales de descanso y renovación.

La mentalidad y la práctica de nuestro mundo moderno tiende a dividir a la vida en forma muy deliberada y consciente en dos compartimentos, religiosidad privada y asuntos públicos. Sin embargo, en la ley del Antiguo Testamento "no hay [tal] distinción entre 'secular' y 'sagrado'; porque aún en su [así llamada] existencia secular el pueblo todavía es el pueblo del pacto de Yahweh" (Otto Weber, *El Plan Básico de la Biblia,* pg. 48). Israel estaba llamado a un estilo de vida teocrática. Es decir, cualquiera fuese su forma de gobierno, el gobierno beneficente y soberano de Dios mediante su Palabra serviría como piedra de toque para la totalidad de la vida de su pueblo en la tierra prometida. Note el vigoroso énfasis en este punto por parte de de Dietrich: "La ley muestra claramente que la totalidad de la vida tiene que estar sometida a los mandamientos de Dios, porque estos no sólo tienen que ver con la relación del hombre con Dios y con el prójimo, sino con cada aspecto de la vida religiosa y civil." Aunque el comentario de de Dietrich pueda sugerir lo contrario, no hay dualismos incipientes en la Palabra de Dios para nuestra vida juntos en su mundo. Porque, como prosigue diciendo de Dietrich, aunque . . .

El mundo moderno tiende a separar lo "sagrado" y lo "secular," ello

> no ocurre en la revelación bíblica. Las leyes civiles y religiosas no pueden ser separadas, porque ambas tienen su origen en la voluntad de Dios y su propósito es glorificar a Dios. Es porque la tierra es del Señor que los primeros frutos de la cosecha y los primogénitos de los rebaños deben ser ofrecidos a él. Esta también es la razón por qué cada persona tiene que tratar al buey y al asno de su prójimo con el debido respeto y con la seguridad de que cada uno sea tratado justamente. Es porque Dios se revela como el Dios Salvador en el punto decisivo de su historia que Israel siempre tiene que celebrar la Pascua del Señor. Es porque Israel sigue siendo un pueblo pecador que tiene que ofrecer sacrificios expiatorios por sus pecados. Desde aquel tiempo en adelante la ley realmente cubre *toda la vida* del pueblo de Dios. Es el estatuto de Israel, no un "voto de derechos humanos," sino un título del derecho de Dios sobre los hombres. Porque el verdadero guardián de la ley y la libertad humana es Dios. La ley representa los mandamientos que hombres y naciones no pueden olvidar sin causarse su propia destrucción. (*El Propósito de Dios en Desarrollo*, pgs. 75,80)

El reino de Dios en el pacto más "antiguo," frecuentemente llamado teocracia, es actualizado ahora en los derechos reales del Mesías. La tierra de Canaán fue un paradigma interino del reino de Dios que viene, esquematizado sobre la tela de la historia antigua como una realidad geográficamente limitada. Ese reino ahora es una realidad universal, presente en Jesucristo. A él le pertenece toda autoridad en la tierra (Mt. 28:18). Puesto que él es el "fin" de la ley, ahora somos llamados a "llevar cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo (2 Cor. 10:5). La ley de Dios ahora es también la ley de Cristo. En él encontramos su significado permanente. El es el "principio" de interpretación para ambos testamentos tanto el más "antiguo" como el más "nuevo."

II. 5.2. Los Profetas

La ley es el pulso vital de la vida en el pacto. En la siguiente sección del cánon hebreo encontramos a los profetas anteriores y posteriores. Ellos nos presentan con un repaso crítico de cómo anduvieron estas guías instruccionales entre el pueblo escogido de Dios. Escudriñando los horizontes de sus días, estos "videntes" no solamente señalan al futuro, sino que haciéndolo también recurren al pasado e influyen el presente. En sus profecías escuchamos "el relato de lo que le ocurrió al pacto en la historia, una historia de juicio y gracia, de apostasía y acusación, de infidelidad y fidelidad humanas, y de nuevas promesas de parte de

Dios" (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pg. 229). Los profetas eran los "portavoces," los que "hablan" en lugar del que los envió, quien los llama "mis siervos."

Incansablemente (o casi incansablemente –recuerde el desaliento de Elías, el profeta fugitivo, 1 Rey. 19:9-10) denuncian los clamorosos males de la nación. Desafían al pueblo de Dios a una renovación de la vida tanto en lo personal como en lo comunal, y la reforma de sus instituciones sociales. Hostigan especialmente a los jueces, libertadores, sacerdotes, reyes y falsos profetas – aquellos que recibieron roles "mediadores" en la comunidad del pacto. Estos líderes debían servir como eslabones vivientes, representantes, embajadores e intercesores entre Dios y su pueblo. Mucho se les había confiado; mucho se esperaba de ellos. Por eso sus herejías de extraviar al pueblo común, atraían la atención especial de estos "centinelas sobre los muros de Sión." Porque aquellos que están en lugares altos son responsables en manera suprema del ejercicio de sus oficios, incluyendo a los avaros terratenientes y a mercaderes inescrupulosos. Ningún estado de privilegio era inmune al juicio divino. El dedo acusador de estos "defensores" divinos señalaba en todas las direcciones sin temor ni favor.

La motivación detrás de estos ultimátum es clara. Israel era llamado a mantener su identidad viviendo en separación radical de los males que le rodeaban. El lanzamiento de llamados tan urgentes era la pesada carga impuesta al corazón de aquellos a quienes Dios había levantado como "delegados" suyos. Israel tiene que honrar a su herencia como "pueblo no asimilado e inasimilable" (de Dietrich). Inicialmente los profetas entregan un mensaje condicional: Arrepiéntate, de lo contrario. . . . Pero a medida que Israel sigue faltando en forma creciente a sus votos del pacto, la palabra profética se convierte en un pronunciamento incondicional: Los fuegos purificantes del exilio están en camino. Dios se convierte en adversario de su propio y querido pueblo. No obstante, su juicio es atenuado con la esperanza: Yo voy a librar, dice el Señor, pero únicamente "por amor a mi propio nombre." De esa manera queda abierta una ventana para la esperanza mesiánica. Los profetas recurren repetidas veces a esa esperanza futura para atacar directamente las clamorosas necesidades del momento. No obstante, el significado de esa visión de la venida del "día del Señor" se mantiene vaga y ambigua a través de la historia de Israel, esperando la "plenitud de los tiempos" para su clarificación.

Juicio y redención – este es el tema dual que impregna el mensaje de los profetas. El juicio es claramente un asunto de perspectiva. Se vuelve dolorosamente evidente en la destrucción de Jerusalén y la cautividad de sus habitantes. En cambio la salvación prometida solamente es evidente

al ojo de la fe. Para volver a ver a Dios como el Guardador del pacto, Israel tuvo que ser despojado literalmente de todas las cosas en que había depositado equivocadamente su confianza. No fue dejado nada sino la promesa mesiánica. Este fue el único rayo de esperanza que sobrevivió. Fue en esta luz que los profetas pudieron ver lo que los demás no veían. En virtud de la gracia santificadora de Dios, las cosas nunca fueron tan buenas como para no necesitar la renovación. Pero en virtud de esa misma gracia, nunca son tan malas como para no dejar alguna esperanza. Por eso, paradójicamente:

> Cuando todo el mundo es optimista y prevalece la palabra "¡todo va bien!" el profeta habla de condenación. Pero cuando Israel se encuentra en el fondo del hoyo, cuando no queda nada sino desolación y ruina, entonces se vuelve a levantar la voz solitaria del profeta, esta vez para proclamar el Dios de todo consuelo. . . . El profeta percibe olor a muerte en el aire, cuando otros están deslumbrados por el resplandor de una civilización que todavía está en las alturas de su gloria. Y por otra parte, precisamente cuando la vida parece sepultada y condenada, el profeta percibe la obra secreta de Dios y recibe la promesa de que hay resurrección en el futuro. (de Dietrich, *El Propósito de Dios en Desarrollo,* pg. 112)

Esta sorprendente perspectiva es encarnada en el "siervo sufriente del Señor" (Is. 53:1-6). ¿Quién es esta misteriosa figura? ¿Alguno de los profetas? Al mirar hacia adelante aprendemos de los evangelios que "existe un solo siervo que realmente ha llevado los pecados de su pueblo, solamente uno que, siendo justo, ha sufrido por los injustos. . . . Este siervo es Jesucristo, el Hijo de Dios" (de Dietrich *Propósito de Dios en Desarrollo,* pg. 123). Iluminados por la presencia de su espíritu en medio de nosotros, ahora aprendemos a discernir en la historia de Israel la historia inicial de la iglesia, en efecto, la historia de nuestra propia vida. Las palabras de los profetas nos retrotraen vicariamente, pero con una atracción irresistiblemente magnética, a esa primera etapa en la historia del pacto.

II. 5. 3. Los Escritos

Estos libros, ubicados en el centro de nuestras Biblias, Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, y el Cantar de los Cantares, constituyen un tercer rubro en la estructura canónica de las Escrituras hebreas, que ahora también son Escrituras cristianas. Esta colección de escritos abarca una tremenda variedad de tipos literarios, – drama, diálogo, poesía, sabiduría, instrucción, y otros más. Obviamente es imposible tratar

adecuadamente con esta fascinante diversidad a modo de repaso. Lo máximo que podemos esperar es ubicar a estos escritos dentro del cánon bíblico y percibir la contribución de ellos al desarrollo de la historia de pacto/reino. "... En los escritos, cuyo centro son los Salmos, oímos la voz del hombre al relacionarse con el Dios del pacto por medio de la confesión de culpa, y la gratitud, por medio de dudas y alabanzas, en la meditación y el lamento" (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pg. 229). Son de rica imaginación, con cuadros orales, expresiones paralelas, ingeniosos juegos de palabras, símiles, y metáforas. Estos poetas, pensadores, dramaturgos y escritores de canciones nos permiten ver agudamente su sentir íntimo, como la amarga pena de Job en presencia del sufrimiento, la preocupación paternal en los Proverbios, asombro en cuanto a los misterios de la providencia divina en Eclesiastés, apasionada fidelidad en el Cantar de los Cantares. Con frecuencia no es totalmente claro cómo encajan estos escritos en la corriente principal de la historia de salvación.

Sin embargo, con los Salmos pisamos tierra más firme. Por lo menos en gran parte están mucho más relacionados al actuar de Dios con Israel. En ellos escuchamos profundas reflexiones religiosas sobre la relación que Dios mantiene en su pacto entre el pueblo y el soberano gobierno sobre la vida del mismo. En el pacto la obediencia significa vida y paz, la desobediencia conduce a muerte y futilidad. La sumisión voluntaria al gobierno de Dios, lleno de gracia, es la clave para una servidumbre gozosa; un espíritu rebelde es auto-destructivo. Los salmistas abogan intensamente por la lealtad a la ley de Dios. Con su lira también subrayan el mensaje de los profetas. Escriben como individuos dotados, sin embargo, hablan como miembros de la comunidad – se dirigen a sus contemporáneos, hablan en favor de ellos. Así es como Israel tendría que creer y confesar, dicen, y como tendría que vivir. El llamado a la auténtica piedad les nace rapsódicamente, de manera intensamente experimental, del corazón. El peor vicio es el orgullo, y la humildad la virtud que subyace a una vida que teme a Dios. Para responder a esta elección fundamental los Salmistas tocan una amplia gama de notas, como ser, arrepentimiento, confianza, ansiedad, gratitud, justicia, amor, quejas, gozo, esperanza.

¿Qué lugar vamos a asignar entonces a este salterio del cánon del Antiguo Testamento? Su faceta básica es la respuesta consciente. Con la ley como la norma trascendente para nuestra vida juntos en el mundo de Dios, y la profecía como un comentario crítico de cómo funcionan realmente estos llamados en la historia del pueblo de Dios, estamos expuestos en los Salmos a profundas respuestas religiosas tanto a la ley como a los profetas.

Lutero ve en los Salmos un resumen de temas básicos que se encuentran en el resto de las Escrituras. Por eso llama al libro de los Salmos "la Biblia en miniatura, . . . en una cáscara de nuez." Un motivo central y unificador que enlaza a los 150 salmos con el resto de los escritos es el tema recurrente "del temor del Señor" como "el comienzo de la sabiduría." (Sal. 111:10; Prov. 1:7; 9:10). Este conjunto de actitudes del corazón, altamente concentrado, implica reverencia, sometimiento y confianza.

Dadas las expresiones de sólida piedad que desbordan en los Salmos, no es motivo de asombro el rol dominante que tienen en el servicio del templo de Israel y en la litúrgia de sus festividades. Esta tradición de usar a los Salmos en la adoración se mantuvo en la historia posterior de los hebreos fieles, reunidos para adorar en sus sinagogas. Dentro del contexto redentoramente actualizado del Nuevo Testamento el salterio también tuvo un lugar establecido en la comunidad de la iglesia primitiva. Alentando esta práctica entre los creyentes en Cristo, Pablo dice: "La palabra de Cristo more en abundancia en vosotros, enseñándoos y exhortándoos unos a otros en toda sabiduría, cantando con gracia en vuestros corazones al Señor con salmos e himnos y cánticos espirituales" (Col. 3:16). Esta prolongada tradición del canto comunal de los salmos tuvo un nuevo ímpetu en el siglo dieciséis. Desde entonces los Salmos han servido como libro de alabanza y oración en muchos círculos cristianos. Tomando un comentario de Karl Barth, "Bienaventuradas aquellas iglesias que en la actualidad todavía honran esta tradición."

II. 6. Israel, el Mesías y la Iglesia

Según Barth, la única prueba para la existencia de Dios es que sigue existiendo el pueblo judío. Pero ¿qué del futuro? ¿Qué perspectivas ofrecen las Escrituras al antiguo pueblo de Dios durante estos "tiempos del fin"? ¿Se ha desentendido Dios de ellos? ¿O todavía tienen un lugar especial en la continuación de la historia del pacto? Durante siglos estas preguntas han persistido como temas inconclusos en la agenda de cristianos y judíos. En nuestros tiempos están rodeados por una nueva urgencia cuando se tienen en cuenta los inumerables episodios de antisemitismo que oscurecen las páginas de la historia occidental, especialmente en las décadas recientes al tiempo que nuestro mundo agoniza por los horrores amenazantes de la era del holocausto. ¿Todavía podemos, como cristianos, extender con limpia conciencia el llamado a la conversión a la comunidad judía?

En el centro mismo de estos discutidos temas aparece en grandes

dimensiones la persona soberanamente solitaria del Mesías mismo. El es el Juez justo de las naciones, de la iglesia y de Israel. ¿Quién crucificó al Hijo del Hombre? ¿Acaso fueron los soldados romanos? ¿Fueron los líderes judíos? ¿O estábamos presentes también nosotros cuando lo clavaron en la cruz? La Escritura señala más allá de estos factores históricos hacia una desbordante justicia y misericordia divina que convergieron en Gólgota. Por eso Pablo nos lleva a decir que estuvimos "plantados juntamente con él en la semejanza de su muerte" para que también podamos estar unidos a él en "la de su resurrección" (Rom. 6:5). Este es el misterio bíblico de nuestra contemporaneidad con Cristo por medio de la obra del Espíritu. Fue el pecado de la humanidad, la culpa colectiva de todos los hijos e hijas de Adán y Eva, y solamente ella, la que responde por la muerte del Hijo de Dios.

La profundización de este sentido de nuestra culpa corporativa llevó a los padres del Vaticano II a retractar la antigua acusación contra los judíos como "raza deicida," los que "matan a Dios." En su declaración sobre "no-cristianos" el concilio "deplora el odio, las persecuciones, y demostraciones anti-semitas dirigidas contra los judíos en cualquier tiempo y forma, y partiendo de cualquier fuente." El concilio recuerda "el lazo espiritual que une al pueblo del Nuevo Pacto al linaje de Abraham." Aunque fueron los judíos enardecidos quienes "presionaron por la muerte de Cristo, . . . no se puede culpar a todos los judíos que vivían en ese momento, ni a los judíos de hoy, de la pasión de Cristo" (W.M. Abbott y J. Gallager, *Los Documentos del Vaticano II*, pgs. 664-67). Aunque esta declaración es correcta como juicio histórico, su concesión no toca el punto realmente profundo en el sentido de que Dios no estaba tratando simplemente con algunos judíos, ni con algunos gentiles, sino que "Dios estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo" (2 Cor. 5:19). La cruz y la tumba vacía representan aquel momento de crisis en la historia de redención mediante el cual debemos tratar de explicar tanto la reunión de Israel y la iglesia como la separación entre ellos. Por eso Israel tiene "un calificado futuro que deriva de la misma gratuita gracia de Dios de la que emergió su pasado y que es la fuente de la actual comunidad judeo-cristiana de salvación" (Otto Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 487).

Este efecto dual surge de los conceptos agudamente opuestos en cuanto a la continuidad y/o discontinuidad en la historia del pacto, que desde el Antiguo Testamento entra a la era del nuevo. Aferrado a la idea de una discontinuidad radical, el judaísmo va por su propio camino, en tanto que la comunidad cristiana, con el corazón sintonizado al Nuevo Testamento, vive basada en un profundo sentido de continuidad con la ley, los profetas y los escritos. "La salvación viene de los judíos," según afirmó el mismo

Señor (Jn. 4:22). Y las poderosas obras de salvación centradas en él fueron realizadas "conforme a las Escrituras" del Antiguo Testamento (1 Cor. 15:3-4). No es la idea de "pactos duales," uno para los judíos y otro para los cristianos, lo que surge de los recientes diálogos judío-cristianos, sino la unidad orgánica de los dos testamentos la que es crucial para un entendimiento plenamente bíblico de la persona y obra de Jesús el Mesías. Porque,

> la elección de Jesucristo es una única razón para la autoridad del Antiguo Testamento en la comunidad [cristiana]. Sin ella tendríamos simplemente la "letra" (2 Cor. 3:7 ss.). Sin ella el Antiguo Testamento no tendría ni centro ni propósito. El antiguo Testamento no tiene validez en y por sí mismo, aparte de Jesucristo. (Weber, *Fundamentos de Dogmática,* Vol. II, pg. 485)

Por eso, separado de las realidades concretas de la creación e historia del pacto, en el pacto "más antiguo," el cristianismo del Nuevo Testamento se degenera para convertirse en un individualismo abstracto, una noción puramente personal de la salvación del alma, una espiritualidad mística, pietismo, gracia barata, conducta ajena al mundo.

La figura de transición ubicada en la línea divisoria entre las etapas "más antiguas" y "más nuevas" en la historia de pacto, es Juan el Bautista (Lc. 3:1-22). En una sola visión funde estos dos horizontes y la enfoca sobre "aquel que es más poderoso que yo." En su predicación, de fuerte confrontación, Juan resume todo el actuar de Dios con Israel para dirigirlo sobre "el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo" (Jn. 1:29). Juan es el heraldo del Mesías, es quien prepara el camino de aquel que va a atraer a todos hacia sí mismo (Jn. 12:32). En su bautismo a manos de Juan, Jesús se lanza vicariamente al torrente cargado de pecado y culpa de la iniquidad de los judíos tanto como de los gentiles. De esta manera, en su misión de transición Juan sirve como el último de los profetas y el primero de los evangelistas.

La gran variedad de nombres dados a Jesús por los escritores del Nuevo Testamento lo ligan inconfundiblemente por medio de Juan, con el pasado: él es el Hijo del Hombre, el Hijo de David, el verdadero Melquisedec, el pan del cielo, el siervo sufriente del Señor, el gran Sumo Sacerdote, en resumen, el Mesías de la profecía. Como tal busca a las "ovejas perdidas de la casa de Israel" (Mt. 10:6). Sin embargo, cuando "vino a los suyos, . . . los suyos no lo recibieron" (Jn. 1:11). Esta nota de rechazo también constituye el clímax del sermón de Esteban cuando era apedreado (He. 7: 51-53). Jesús mismo explicó, en su parábola de los labradores malvados (Mr. 12:1-10) y en su lamento sobre Jerusalén (Mt. 23:29-39),

el repudio de los judíos como una reedición de historia pasada. De manera que el Antiguo Testamento termina con un "continuará. . . ," y el Nuevo Testamento comienza con ese tema inconcluso.

Jesús era claramente reconocible a partir del legado mesiánico de los padres, por aquellos cuyos ojos estaban abiertos a las promesas dirigidas al futuro. Porque, como declara Jesús, "ellas dan testimonio de mí" (Jn. 5:39). Con su venida Jesús toma la copa de la bendición de Israel, que a lo largo de largos siglos había sido gradualmente llenada, pero que nunca llegó a llenarse hasta el borde, y la hace desbordar. En él apareció uno mayor que todos los Salomones y Jonases (Lc. 11:31-32) Según las palabras de Herman Ridderbos:

> El nacimiento de Jesús es la gran corona y conclusión de esa historia sagrada de Israel que fue dirigida por Dios mismo. . . . [Porque] él es la raíz oculta de Israel, Aquel en quien todo se resume. En quien, al final, todo se hace visible. El explica la elección de Abraham; él también es la simiente de Abraham, en quien todas las naciones del mundo serán bendecidas. El es el rey eterno de la casa de David, bajo cuyo gobierno Dios bendecirá a Israel y a las naciones. El también es el final de las catorce generaciones del exilio, puesto que solo en él Israel puede encontrar perdón de sus pecados, y resurrección de su destrucción. (*El Testimonio de Mateo en cuanto a Jesucristo*, pgs. 10-20)

El rechazo del estilo de vida mesiánica es una nube tenebrosa que pende pesadamente sobre las sociedades seculares de occidente, incluyendo a las comunidades judías. Como resultado, el evangelio ahora busca encarnarse en una situación básicamente triangular: tiene que relacionarse a Israel, a la iglesia y a otras religiones del mundo. En este contexto la separación de los caminos entre Israel y la iglesia sigue siendo una realidad especialmente dolorosa. Porque esto no es "conforme a la Escritura. Israel es la iglesia, y la iglesia es Israel, reunida a partir de judíos y gentiles. Monte Sión, Jerusalén, el templo y el altar, sacrificios y sombras, todo es cumplido en Cristo . . ."(Hoeksema, *Dogmática Reformada*, pg. 818).

Como Mesías, Jesús inauguró las "días finales" los "tiempos del fin" de la historia del pacto. En él estaba irrumpiendo el reino como una realidad presente. Isaías había predicho que "el que reúne a los dispersos de Israel: aún juntará sobre él a sus congregados" (56:8). Esa profecía juntamente con las palabras del Salmo 87, palabras de largo alcance, se estaban cumpliendo. Nuevas ramas se estaban injertando en la antigua vid. Sin embargo, Israel como, un todo, rechazó el unirse en la celebra-

ción del movimiento de esta "nueva era" (Mt. 11:16-19). Pero "la promesa de Dios alcanza su cumplimiento a pesar del rechazo evocado por Israel, por medio de ese mismo rechazo, y en definitiva por encima y más allá de ese rechazo" (Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 483).

Consecuentemente, los discípulos de la primera generación estaban ocupados descubriendo "tres elementos básicos" en las Escrituras del Antiguo Testamento: "la fidelidad de Dios, la infidelidad del hombre, y la esperanza de que algún día la primera triunfaría sobre la última" (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pg. 258). Ese día que demoró mucho en llegar, ahora estaba amaneciendo. Jesús, el Mesías, apareció como el gran unificador de pueblos separados. Pero esta aparición también ocasionó la gran división. Israel y la iglesia partieron por caminos separados. La iglesia confiesa que las poderosas obras salvadoras de Dios, que llegaron a su apretado clímax en este cruce de los caminos, marcan el punto decisivo en la historia del mundo. En principio todas las cosas "ya" son nuevas aunque su dimensión de "todavía no" también es penosamente real. Si Dios ha hablado y obrado definitivamente en Cristo Jesús, son las respuestas contradictorias a este interrogante, las que crean el cisma que separa a Israel de la iglesia. La ruta escogida por Israel a través de la historia está jalonada de señales con una sola leyenda "todavía no" como si en realidad nada hubiera cambiado. Esta separación de los caminos sigue siendo uno de los más agudos recordatorios a la iglesia en cuanto a su propio "todavía no." Hendrikus Berkhof comenta de la siguiente manera la agonía de esta separación:

> Puesto que la gran mayoría en Israel se apartó de la [visión profética] la aparición de Jesús, contrariamente a su propósito, ha llevado a dos formas de ser del pueblo de Dios. La primera forma, Israel, continua la dialéctica del antiguo pacto, y espera su solución, como si Jesucristo no hubiera cambiado nada en este sentido. La segunda forma, la iglesia, que nunca careció de un "remanente" procedente de Israel como señal de esperanza, vive del nuevo pacto, la obra cumplida de salvación, y de las experiencias de la obra del Espíritu dondequiera que sea entre las naciones del mundo. Los que están en un camino no pueden entender a los que están en el otro; y viceversa. El hecho de que de la fe en un mismo Dios se pudiera proseguir en direcciones tan diferentes ha causado gran amargura y hostilidad, primero de Israel a la iglesia, pero después, durante siglos, en todas partes del mundo, en medida aún mayor, de la iglesia (dominante) hacia los judíos en la dispersión. (*Fe Cristiana*, pg. 261)

Esta es la penosa grieta en la historia del pacto que lleva a Pablo a

descargar sus ansias más íntimas en Romanos 9-11. En este pasaje, cargado de significación, "reduce la caída de Israel al mismo decreto impenetrable y soberano que en otro tiempo levantó a los patriarcas y a la nación [de Israel] del paganismo." Sin intentar otro análisis de estos capítulos, basten las siguientes declaraciones de resumen:

> 1. Este decreto no es arbitrario; se corresponde con la indisposición de Israel de andar en el camino de salvación. 2. Debido a este decreto los gentiles han sido traídos a la luz. 3. Israel no está totalmente abandonado por Dios; el "remanente" que los profetas vieron entrar a la era mesiánica, a través de esta crisis, se convirtió en realidad en la iglesia judío-cristiana. Pablo tenía en mente la gran crisis de la aparición del Mesías, su muerte y su resurrección. El remanente que vive a través de esta crisis y reconoce a Jesús como al Mesías, es el verdadero Israel. (Hendrikus Berkhof, *Cristo, el Significado de la Historia*, pg. 141)

Al continuar su desarrollo, la dolorosa historia de separación, el pecado que subyuga a Israel es lo que Pablo llama su "ceguera" (2 Cor. 3:14) y arrogancia espiritual al pecado de la iglesia (Rom. 11:20). El evangelio sigue desafiando al judaísmo "tanto a perderse como encontrarse a sí mismo, trascender y cumplir su propia singularidad, en el 'cuerpo de Cristo' como el cumplimiento de su destino asignado por el Antiguo Testamento" (Richard De Ridder, *El Anhelo de mi Corazón para Israel*, pg. 11). En respuesta a la pregunta de Rabbi Abraham Heschel, inquiriendo si desde un punto de vista cristiano realmente sería para mayor gloria de Dios tener un mundo sin judíos, De Ridder responde con una firme negativa.

> Respondemos así, porque, en primer lugar, Dios no ha terminado con su pueblo. Segundo, es solamente con Israel que el pueblo de Dios quedará completo. Y, tercero, porque la presencia misma de Israel habla elocuentemente, tanto a la iglesia como al mundo. No debemos olvidar que el cristianismo surgió como resultado de una crisis muy profunda en Israel. Esta crisis era concerniente a la universalización del pacto tanto como a la elección de Israel; fue una crisis en cuanto a la ley y la justicia (justificación), de esperanza y cumplimiento. (*El Anhelo de mi Corazón para Israel*, pg. 108)

¿Cómo debemos acercarnos entonces a nuestros prójimos judíos? De Ridder ofrece las siguientes guías:

La iglesia tiene que reconocer, contrariamente a una difundida opinión cristiana, que los judíos todavía son el Israel del pacto y de las promesas del Antiguo Testamento, y que Dios sigue teniendo un propósito salvador con Israel hasta que "todos los hijos de la promesa" dentro de Israel sean salvados. . . . La iglesia tiene que reconocer que ahora es el día de la salvación de Israel; que la salvación de todo Israel no espera una nueva época en la historia de salvación. . . . La iglesia tiene que reconocer que . . . el judío tanto como el gentil es llamado por el evangelio a la fe en Jesucristo como la única respuesta salvadora a las obras redentoras de Dios. . . . Tanto el motivo como la actitud de la misión hacia los judíos tienen que tener en cuenta la prioridad de privilegio que le cabe a Israel con respecto al evangelio que es suyo en virtud de las promesas y los pactos de Dios en la historia de la salvación. . . . La actitud de la iglesia hacia los judíos tiene que conformarse al continuo anhelo de Dios por Israel. . . . (*Dios No ha Rechazado a Su Pueblo*, pgs. 81-82)

Capítulo III

El Obrar de Dios en Cristo

El obrar de Dios con la creación, su obrar con las naciones del mundo, su obrar con Israel, y ahora su obrar con la iglesia, encuentran su significado más profundo en su obrar en Cristo. Porque en él toda la creación "permanece." El es "una luz a las naciones." El es "la esperanza de Israel." El es la "Cabeza de su cuerpo," la iglesia. El alcance cósmico de la revelación bíblica y el alcance total de la historia de redención alcanzan su mayor punto de concentración en las poderosas obras de Dios encarnadas en su Hijo. Pablo capta esta deslumbrante visión en dos conceptos agudamente enfocados que repetidas veces emergen a la superficie en sus cartas: "Todas las cosas" (*ta panta*"... "en Cristo" (*en Christo*) (compare Col. 1:15-20). La medida plena de la presencia de Dios en favor de su mundo, tanto en el "más antiguo" y la "más nueva" historia del pacto, se centra en Cristo. "El es la imagen [misma] del Dios invisible, ... porque le agradó que en él habitase la plenitud de Dios." La manera de Dios de venir hacia nosotros en Cristo el Mediador retrocede hasta la creación – y aún más allá, porque él fue "antes que todas las cosas." Después, en el comienzo, con el tiempo y en el tiempo, "todas las cosas fueron creadas ... en él ... por él ... y para él." El resultado de esta perspectiva, que lo abarca todo, es que "en todo él tenga la preeminencia."

La preeminencia de Cristo Jesús llega a su manifestación de plena en los escritos del Nuevo Testamento. El mensaje de ellos está en línea ininterrumpida de continuidad con la historia de salvación que proviene del pasado y que se abre hacia el futuro. El propósito del mensaje apunta a cambiar las vidas de aquellos que lo escuchan. Sin embargo, su validez no está limitada por la respuesta humana, sea ella de aceptación o rechazo. Porque "en la historia de la salvación ... es más lo que ocurre en el cielo y fuera de mí en el los *nous* que constituyen el entendimiento propio." Esto requiere "mi adopción en la historia de Cristo por implantación en la continuidad de la historia de salvación" (Thielicke, *La Fe Evangélica*, Vol. I, pg. 63). El *alpha* y la *omega* de toda la historia, el comienzo obrado por Dios y el fin, convergen en la persona de Cristo como la realidad de Dios, siempre presente, entre nosotros como el gran "Yo soy," Aquel que es, y que fue, y que será. Como lo expresa Thielicke, "El

es la Verdad en forma corporal entre nosotros. De esa manera él es caracterizado por juicios 'soy' y 'es' que articulan ser y no solamente hacer" (*La Fe Evangélica*, Vol. I, pg. 205). En Cristo está segura y permanentemente fundamentados toda la historia del pacto y la longitud y el ancho, y la altura y la profundidad del reino que viene. Con esto se mantiene o cae la credibilidad del cánon del Nuevo Testamento. Porque en la palabra reconciliadora de Dios, su reclamo de autoridad y su rol crucial en la continuada historia de redención están todos entretejidos como en una vestidura sin costura.

El significado central de Cristo es acentuado mediante tres motivos interrelacionados: testimonio (*martyria*), proclamación (*kerygma*), y enseñanza (*didache*). La interactuante combinación de estos tres acentos sirve muy bien para revelar el mensaje global del cuerpo pleno de la literatura del Nuevo Testamento (compare Herman Ridderbos, *La Autoridad de las Escrituras del Nuevo Testamento,* pgs. 52-80).

III. 1. Un Triple Motivo

Un estudio de estos tres motivos deja en claro que el Nuevo Testamento resiste todos los esfuerzos por dividir el campo entre ellos, como si sus escritos fuesen parcialmente testimonio, parcialmente proclamación, y parcialmente enseñanza. En forma entrelazada cada motivo aparece y reaparece, una vez aquí, otra vez allá, a lo largo del cánon. Cada uno es de alcance global. Pero cada uno trae consigo discernimientos únicos, aunque nunca en forma aislada de los otros. Ellos se fortalecen mutuamente, y cada punto de vista enriquece el mensaje como un todo.

III. 1. 1. Testimonio (Martyria)

Cristo encomendó a sus apóstoles a ser sus *mártires*, sus testigos (He. 1:8). En el lenguaje común un "mártir" (derivado de *matyria*) es aquel que sella su testimonio con la propia sangre. En el Nuevo Testamento encontramos un uso más original. Allí los testigos son personas designadas a comparecer ante hombres y naciones para certificar la realidad histórica y la veracidad de lo que ocurrió en Jesucristo. El Señor mismo los comisionó a llevar este testimonio referido a su propia vida, muerte, y resurrección. Es esto lo que los califica a trasmitir a las siguientes generaciones el relato confiable de estos acontecimientos. A la mente vienen las imágenes de una corte donde los testigos tienen la obligación de verificar los hechos del caso y a exponer el relato en forma correcta contra todas las falsificaciones. Ante el tribunal de justicia la verdad reside en la veracidad de la evidencia. Visto en esta luz, los escritos

apostólicos nos hablan en su carácter de testimonio de primera mano, de testigos oculares y auditivos que ofrecen el relato ordenado de lo que experimentaron personalmente durante aquellos tres memorables años. Con esa clase de fundamento sus palabras llevan el peso de la autoridad apostólica. Por lo tanto, fueron capacitados para afirmar denodadamente: "No os hemos dado a conocer el . . . , Señor Jesucristo siguiendo fábulas artificiosas, sino como habiendo visto con nuestros propios ojos su majestad [de Cristo]" (2 Pe. 1:16). De manera que se embarcaron en su misión diciendo: Fuimos testigos oculares presentes en el lugar, ¡Escuchen! Porque "contemplamos su gloria . . ."(Jn. 1:14). En su primera carta Juan elabora enfáticamente este punto (1:1-3):

> Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado, y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida (porque la vida fue manifestada, y testificamos, y os anunciamos la vida eterna, la cual estaba con el Padre, y se nos manifestó); lo que hemos visto y oído, es os anunciamos, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros; y nuestra comunión verdaderamente es con el Padre, y con su Hijo Jesucristo. Estas cosas os escribimos, para que vuestro gozo sea cumplido.

Repetidas veces los autores del Nuevo Testamento citan los hechos concretos de su experiencia colectiva para subrayar la veracidad de su mensaje. Estas son sus credenciales. La misión de ellos estaba endosada por el enviador mismo: "Y vosotros daréis testimonio también, porque habéis estado conmigo desde el principio" (Jn. 15:27). "Y vosotros sois testigos de estas cosas" (Lc. 24: 48). El testimonio de ellos fue tan singular como los acontecimientos que ocurrieron absolutamente una vez para siempre y que ellos presenciaron. Guiados por el Espíritu ellos son el eslabón viviente entre Cristo, la Cabeza, y la iglesia que es su cuerpo. La autenticidad de su mensaje se basa en estas afirmaciones de un contacto directo y regular con su fuente. Estas estrechas asociaciones con el Maestro definieron el nuevo llamado de los discípulos. Juan dice: "Este es el discípulo que da testimonio de estas cosas; y sabemos que su testimonio es verdadero" (21:24).

Este tema del testimonio se destaca más prominentemente en los evangelios. Ellos son el primer registro, históricamente fundamentado, verificado en forma visible y audible, de lo que Dios estaba haciendo en Jesucristo. Pero este registro no está confinado a los evangelios, siendo que se encuentra en y da el tono de los otros escritos del N. T.

Por eso, en un sentido canónico más amplio, Pablo también es un testigo de la cruz y de la resurrección, si bien corporalmente no estuvo allí (1 Cor. 15). Pablo es un testigo inclusive de la presencia de Cristo en el pueblo de Dios cuando éste atravesaba el desierto (1 Cor. 10:1-5). El testimonio (*martyria*) establece los fundamentos tanto para la proclamación (*kerygma*) como para la enseñanza (*didaché*). Pero al mismo tiempo es determinado por los otros temas. Por lo tanto, el testimonio de los evangelios no es una simple lección en historia antigua, ni un simple caso de estudio para la investigación fría y desapasionada. Es historia kerigmática y didáctica. No tiene pretensiones de simplemente informar "hechos," sino de informar hechos impregnados de significado, cargados de un mensaje, un testimonio que lleva en sí un poder para comunicar, traducir, e interpretar quién es Cristo, y qué ha hecho, y qué sigue haciendo todavía en el mundo. Estos autores no presentan una simple crónica de la muerte de Jesús. Sus apasionadas narraciones también proclaman que Cristo soportó este sufrimiento "para dar su vida en rescate por muchos" (Mt. 20:28), y enseñan, de igual modo, que fue resucitados para "nuestra justificación" (Rom. 4:25).

Este tema del testimonio contextualizado sigue siendo fundamental a la fe y al llamado cristiano. Porque como afirma Pablo, "Si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación . . . Mas ahora Cristo ha resucitado de los muertos" (1 Cor. 15:14,20). El testimonio de los evangelios procura despertar y mantener la fe. Es especialmente el evangelio de Juan el que acentúa la nota de "creer." Informando sobre la crucifixión dice, "El que lo vio – da testimonio, y su testimonio es verdadero – para que vosotros también creáis" (19:35). También Lucas, "después de haber investigado con diligencia todas las cosas desde su origen," se dispone a relatar "las cosas en las que has sido instruido" (Lc. 1:1-4). De esa manera, autorizado por Cristo, y dirigido por el Espíritu, ahora este testimonio referido a Cristo, también es su testimonio ante el mundo.

III. 1. 2. Proclamación (Kerygma)

El mensaje del evangelio es moldeado tanto por la horma de la proclamación/predicación como el testimonio. Como sustantivo (*kerygma*) este tema aparece solo esporádicamente en los escritos del Nuevo Testamento. A veces designa el acto de predicar (Tito 1:3), otras veces el contenido de la predicación (2 Tim. 4:17). Sin embargo, en su forma verbal (*keryssein*), la encontramos prácticamente en todas partes. Se la usa con referencia a Juan el Bautista (Mrc. 1:4), a Jesús (Lc. 4:18-19), y a los apóstoles (He. 10:42). Este motivo kerigmático activo tal vez sea

la faceta más típica del mensaje del evangelio. Al igual que el motivo del testimonio, le da un carácter distintivo a cada segmento de los escritos del Nuevo Testamento. Se destaca de manera prominente en los evangelios. Lo captamos al escuchar los sermones apostólicos resumidos en Los Hechos. También le da una nota de urgencia a las guías instruccionales para la vida contenidas en las epístolas.

Por eso, como seguidores de Cristo en aquel entonces, pero también aquí y ahora, estamos encargados de esta tarea tri-dimensional: testificar, proclamar y enseñar la verdad. Estas tres formas de expresar la fe tienen un mismo enfoque: Anunciar en Cristo el cumplimiento del pacto y la venida del reino como acontecimiento decisivo en la historia de la redención (Hech. 28:31).

Por eso, en el Nuevo Testamento, la realidad histórica (*martyria*) y la proclamación de su significado (*kerygma*) están inseparablemente interconectados. Porque "el *kerygma* permanece o cae con la factualidad de los eventos históricos que proclama." Por eso se ocupa de "lo que ocurrió una vez para siempre, de lo que ocurrió en favor nuestro." Porque solamente puede retener su "significado absoluto cuando está basado en la factualidad del evento histórico, redentor, proclamado en este *kerygma*" (Ridderbos, *La Autoridad de las Escrituras del Nuevo Testamento*, pgs. 59-60). La proclamación despojada de los fundamentos históricos solamente ofrecería "mitos ingeniosamente articulados"; un registro histórico despojado de su significado kerigmático simplemente nos ofrecería un documento antiguo más. Al mantener unidos *martyria* y *kerygma*, el Nuevo Testamento nos llega como algo más que la restitución de un fondo de información impartida para su propio bien. "Su meta no es comunicar una cantidad de información histórica. . . . Ni son las epístolas de Pablo tratados teológicos. . . ." Como prosigue diciendo Ridderbos:

> El Nuevo Testamento no se dirige al "historiador" o al "teólogo" en el hombre. Su intención es mucho más práctica y existencial, entendida en este sentido de captar o establecer un requerimiento dirigido al hombre en su ser más profundo, en su corazón, en el centro de su auto-determinación, colocándolo así ante una decisión radical, o para decirlo en una palabra, colocándolo ante la demanda de la fe. (*La Autoridad de las Escrituras del Nuevo Testamento*, pgs. 58-59)

La unidad coherente de los escritos del Nuevo Testamento resiste la introducción, mediante la lectura dialéctica, de tensiones entre la "religión pura" de Jesús y la "teología pesada" de Pablo, o entre el "Jesús de la historia" y el "Cristo de la fe." O entre el "Jesús que fue" (el "hombre real, histórico, de Nazaret") y el Jesús que es" (el Ser deificado que veneran los santos de días posteriores"). Porque el mensaje que el Nuevo Testamento nos llama a abrazar no puede ser desarraigado de su testi-

monio referido a la realidad subyacente de aquellos grandes eventos redentores que tuvieron lugar en Jesucristo. Por eso su reclamo kerigmático es tan cósmico como el Cristo que está en su centro. Es "totalitario," porque "toca cada esfera de la vida y el conocimiento humano; porque la redención a laque nos referimos es totalitaria. . . . Ilumina al hombre, al mundo, a la historia, y al futuro; a la iglesia, la nación, el estado y a la sociedad, ciencia y arte, desde una sola perspectiva, es decir, desde la perspectiva de la venida, la muerte, resurrección y segunda venida de Cristo" (Ridderbos, *La Autoridad de las Escrituras del Nuevo Testamento*, pgs. 61-62).

III. 1. 3. Enseñanza (Didache)

Los pasajes didácticos del Nuevo Testamento están concentrados en su mayor parte en las epístolas. Sin embargo, dondequiera uno los encuentre, no los encuentra como tratados de teología, sino como mensajes pastorales, orientados a asuntos prácticos que encaraba la joven comunidad cristiana. Así como la proclamación está relacionada al testimonio, la instrucción en la fe está relacionada a ambos. La doctrina se construye sobre los fundamentos puestos por los apóstoles en su testimonio kerigmático referido a Cristo Jesús, explicando su significado para la vida diaria, deduciendo sus implicaciones tanto para la ortodoxia como para la ortopraxia. Esto es especialmente evidente en los numerosos pasajes del Nuevo Testamento que comienzan con "por lo tanto. Tome a Romanos 12:1. A través del estridente himno de alabanza elevado a la soberana gracia de Dios, Pablo llama "por eso" con urgencia a una completa dedicación a la voluntad de Dios, buena, aceptable, y perfecta. O también, 1 Corintios 15:58 donde, en vista de su testimonio referido a la victoriosa resurrección de Cristo y de la proclamación de la misma, Pablo exhorta a los creyentes a continuar "por eso" perseverando activamente en obras y en fe.

El testimonio y la proclamación adquieren una variedad de formas pedagógicas. Pero ya sea que estén encerradas en términos de doctrina, preceptos, amonestaciones, advertencias, palabras de aliento, o llamados a la vida ejemplar, la *didaché* es un aspecto integral de toda la analogía de la Escritura. Sus discernimientos y exhortaciones son un eco del alcance global de la historia de salvación tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Como escribe Pablo: "Toda la Escritura es inspirada por Dios" y por lo tanto es "útil para enseñar, para redargüir, para corregir, para instruir en justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto, enteramente preparado para toda buena obra" (2 Tim. 3:16). En vista de la unidad de la iglesia con Israel, no sorprende que las

enseñanzas del Nuevo Testamento regularmente asuman un estilo hebráico, rabínico. Fieles a esta venerable tradición acentúan el "conocimiento" (1 Tim. 2:4), la "sabiduría" (Sant. 1:5), y la "verdad" (Ef. 4:25). Existe un aspecto cognitivo en cuanto estas doctrinas, pero también un aspecto afectivo; en efecto, son holistas. Porque esta fe/conocimiento tiene sus raíces en el corazón; como tal es global, incluyendo a la totalidad de nuestra persona, y a la totalidad de nuestras relaciones de la vida. En principio nada en la creación queda excluido del acento didáctico del evangelio. Por eso la autoridad del Nuevo Testamento no se refiere sólo a su testimonio y proclamación, sino también a los muchos asuntos cubiertos por su enseñanza. La doctrina aplicada a la práctica persigue la edificación del cuerpo de Cristo, entrenando a la comunidad cristiana en los caminos de la justicia, el amor, y la paz, nutriendo a los jóvenes en la vida del pacto, y equipando así a la iglesia como un todo para el servicio en el reino.

III. 2. Jesús: Historia y Kerygma

En el fondo todo tema teológico resulta ser un problema de hermenéutica. El tema en cuanto a qué decir acerca de Jesús no es una excepción. En algunas formas muy básicas la iglesia primitiva ya confrontaba este desafío en sus continuos choques con dos frentes. Por un lado la iglesia se encontraba con un judaísmo antiguo. Tales encuentros ocasionaron disputas entre pensadores cristianos y judíos en cuanto a la forma de interpretar al Antiguo Testamento a la luz de la aparición de Jesucristo. Por el otro lado, los padres de la iglesia eran absorbidos por la riesgosa empresa de mantener la integridad del mensaje bíblico mientras lo vestían con "trapos paganos" (Harnack) prestados de la cultura greco-romana. La forma en que la iglesia primitiva manejó estos temas hermenéuticos intentando forjar una confesión de fe, es en gran medida la historia de las controversias trinitarias y cristológicas. Tres siglos de acalorado debate condujeron al consenso confesional del Concilio de Calcedonia (451 d.C.). Jesucristo es total y verdaderamente divino, declararon los padres, e igualmente total y verdaderamente humano. En él "la Palabra" (el *kerygma* definitivo de Dios) "se hizo carne" (la encarnación de la realidad histórica).

La ortodoxia del credo calcedónico prevaleció a través de la Edad Media y de la Reforma. Sin embargo, con el comienzo del Renacimiento, que ya señalaba hacia el nacimiento de la modernidad, el antiguo consenso cristológico comenzó a derrumbarse. Esta pérdida de unanimidad alcanzó proporciones críticas en la estela del movimiento iniciado por el Esclarecimiento. Entonces volvió a imponerse con fuerza el problema

cristológico, pero en sentido radicalmente invertido. Por siglos se había enfocado la doctrina de Cristo "desde arriba," se trató de entender lo que significa que el Hijo de Dios haya tenido la condescendencia de hacerse semejante a nosotros y a vivir entre nosotros como el Hijo del Hombre. Anselmo expresa la tradicional hermenéutica "desde arriba" en la pregunta con que titula su libro: *¿Cur Deus Homo?* (¿Por qué Dios [se hizo] hombre?) La mente humana invirtió los papeles de este método. Reemplazó el antiguo enfoque teocéntrico con una lógica antropocéntrica. La cristología se convirtió en "Jesuslogía" enfocando al profeta de Nazaret "desde abajo." ¿Qué conclusiones podemos sacar en cuanto a él? Con esto comenzó el proceso de una hueste de modernas preguntas referidas al Jesús histórico.

Esta inversión hermenéutica ha ido ganando constante impulso durante los dos siglos pasados. Como resultado, el interrogante referido a la relación entre el testimonio del evangelio y la historicidad de Jesús y su kerygma ha usurpado un lugar de alta prioridad en nuestras agendas teológicas. Factualidad y su signficado, y la interrelación entre ellas, han surgido como categorías dominantes en la reflexión teológico-bíblica. Carl Braaten lo expresa de esta manera: "El problema de la relación entre Jesús y el kerygma se ha convertido en el tema crucial del estudio actual del Nuevo Testamento." Y es mucho lo que está en juego. Porque, como prosigue diciendo Braaten: "Un kerygma sin Jesús [históricamente real] es un vacío verbal, y Jesús sin el kerygma [apostólico] es un vocablo sordo carente de sentido" (*Historia y Hermenéutica*, pg. 62). A un nivel extremadamente profundo, los cambios globales en la hermenéutica introducidos por el liberalismo moderno son indicativos de un cambio radical en la cosmovisión. El impacto revolucionario de estos realineamientos se hace evidente en la sucesión de interrogantes referidos al Jesús histórico que han sido planteados a lo largo de los dos siglos pasados. A lo largo de todos estos intrigantes propósitos hay un tema común, tan persistente como destructivo, es decir, la idea de ubicar en mutua oposición a la historia y al kerygma. Hagamos ahora un rápido análisis de estos cuestionamientos y recuestionamientos.

III. 2. 1. El Antiguo Interrogante

Los "viejos preguntones" como se los conoce jovialmente, respiran la sesuda atmósfera del Esclarecimiento. Sus conceptos llegaron al foro durante las últimas décadas del siglo dieciocho. Remodelaron filosóficamente el kerygma bíblico para adaptarlo al idealismo de Descartes, Spinoza, y Leibniz. Esta faceta kerigmática de sus teologías fue soste-

nida en aguda tensión con un concepto nuevo, emergente, de la historia tal como fue definida por el empiricismo de Locke, Berkeley, y Hume. Tomando estas dos tradiciones filosóficas, una explotando la *phenomena*, la otra, la *noumena*, y redefiniéndolas como "razón pura" (ciencia) y "razón práctica" (religión/moralidad), y fusionándolas en una síntesis dialéctica, Kant se estableció a sí mismo como "autor de la mente moderna." La convergencia de estos dos movimientos filosóficos, luego grandemente afectados por el historicismo de Hegel, introdujo un profundo cambio en el curso del pensamiento occidental. Este complejo juego de ideologías del Esclarecimiento fue traducido a la teología del moderno liberalismo por pensadores tales como Reimarus, Strauss, Baur, Schleiermacher, Ritschl, Harnack, Troeltsch, Herman, Wellhausen y Schweitzer. Estos desarrollos marcan los comienzos del método crítico histórico, que a su vez abrió la puerta a una larga serie de interrogantes modernos referidos al Jesús histórico. Desde el comienzo esta aventura estuvo asediada por el siguiente problema: ¿Tiene la información histórica la capacidad de sostener el peso de estas teorías cristológicas de los últimos días?

La presuposición utilizada por los viejos preguntones era clara. Enfocaron al Nuevo Testamento como un documento antiguo, puramente histórico. Por lo tanto el Nuevo Testamento está sujeto a las formas del análisis crítico que esencialmente no difieren de aquellos que se aplican a otros escritos significativos del pasado. Sus autores no eran infalibles. Sus memorias muchas veces fallaron, y sus testimonios con frecuencia eran contradictorios. Por lo tanto, su testimonio no es necesariamente confiable. Además, como celosos discípulos de su Maestro, con frecuencia embellecieron los hechos, dejándonos con relatos glorificados, mitologizados e incluso divinizados, referidos a la identidad de Jesús y a lo que hizo. Por eso, nuestra tarea como historiadores y teólogos de los últimos días, es librarnos de estos prejuicios tradicionales, reexaminar objetivamente los textos utilizando herramientas contemporáneas de análisis, y así redescubrir y reconstruir al verdadero Jesús de la historia. Ahora la revelación, tal como fue afirmada por el cristianismo histórico, tuvo que pasar la prueba de la investigación racional. Semejante proyecto no solamente es posible, según continúa el argumento, sino de urgente importancia para la supervivencia de la fe en nuestros tiempos. Porque finalmente el hombre está madurando. Su destino fue sellado por el dogma, ampliamente aclamado, de la autonomía de la razón humana. No hay forma de volver atrás. Estos "resultados seguros" del método científico en los estudios bíblicos dejó a los viejos preguntones con el otro lado del problema de la historia, es decir, ¿qué del kerygma? ¿qué del problema del predicador, del sermón dominical? ¿Qué puede proclamar la

iglesia como buenas nuevas para el hombre moderno? ¿Acaso todavía es posible salvar un mensaje significativo basado en un Jesús reducido al hombre histórico? Impávidos ante la magnitud del desafío los liberales hicieron frente a la ocasión. Fieles a sus dogmas, y recurriendo a métodos ingeniosos de interpretación, se las arreglaron para destilar verdades supuestamente eternas basadas en hechos que supuestamente pertenecían a un orden estrictamente temporal de la realidad. Tome los relatos evangélicos referidos a la multiplicación de los panes obrada por Jesús. En la vida real esos milagros sencillamente no ocurren. Desafían la lógica inexorable de las relaciones de causa y efecto. Sin embargo, esta historia imposible ilustra una verdad parabólica: la virtud de compartir con otros lo que tenemos, una virtud que puede obrar milagros. De igual manera, el milagro de calmar la tormenta en el mar señala al emergente poder del hombre de controlar las fuerzas caóticas de la naturaleza. El testimonio fuertemente sostenido en cuanto a la resurrección de Jesús planteó obstáculos casi insuperables a la errática hermenéutica del método histórico-crítico. En tiempos bíblicos este pavoroso acontecimiento ya era una piedra de tropiezo a los judíos y locura a los griegos. Tanto más para los hijos del Esclarecimiento con su apego a la ley de analogía. Porque, si bien esos mitos pueden tener confortable cabida en las cosmovisiones precientíficas de pueblos antiguos, ya no están en casa en esta era de la razón. Sin embargo, no todo está perdido. Jesús se levantó a una vida nueva, no del sepulcro, sino en la conciencia creyente de sus seguidores. De manera que también nosotros podemos aferrarnos a la verdad permanente de que en el pecho humano la esperanza brota eternamente.

Todas las teologías de los viejos preguntones tienen una misma melodía de fondo. Pero existen numerosas variaciones de la misma. En esta mezcla de voces algunos acentúan el motivo de histórico, otros el motivo moral, existencial o escatológico. Algunos honran a Jesús como al más distinguido de los maestros de verdades eternas, otros como al ejemplo más noble de virtud moral, un reformador social que se adelantó a sus tiempos, un político revolucionario, un héroe romántico, el visionario de un nuevo orden mundial, un gran cruzado en favor de la paz, quien aún en la derrota, nos enriqueció con su utópico sueño, la trágica víctima del cruel populacho carente de madurez. Algunos de los viejos preguntones, de mal carácter, fueron incluso más allá proyectando imágenes altamente negativas de Jesús. Diciendo, por ejemplo, que fue un impostor fraudulento que engañó a sus crédulos seguidores a aceptarlo como a un mesías, sabiendo bien que no lo era. O bien, era una personalidad trastornada, que padecía ilusiones de grandeza, imaginándose a sí misma como un mesías, aunque, como nosotros sobemos, esos seres trascendentes no

existen. En el prevaleciente marco de la filosofía de Kant, todos estos laboriosos esfuerzos por rescatar algún tipo de reconfiguración kerigmática del verdadero Jesús de la historia, de lo que quedó después de aplicar el método histórico-crítico, apenas puede pretender un estado de "como si." En cuanto a un estudio monumental de las muchas imágenes de Jesús concitadas por esta escuela de pensamiento vea a Albert Schweitzer, *La Pregunta por el Jesús Histórico,* que cubre a más de cincuenta representantes de esta teología.

Mirando retrospectivamente sobre esta panoplia de conceptos referidos a Jesús, podemos concluir diciendo que "su pretensión de ser objetivos y libres de presuposiciones fue en sí un mito" (Fred Klooster, *Preguntas en cuanto al Jesús Histórico*, pg. 26). Sus nuevos "hallazgos" ya estaban profundamente incorporados a sus puntos de partida comunes. Porque "mucho de lo que obtuvieron como 'resultados seguros,' históricos, solamente fue el producto de la propia elección o prejuicio, o el reflejo de la propia situación cultural y de ideales propios" (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pg. 269). Braaten lo reafirma con estas palabras:

> Entre las líneas de las grandes biografías de Jesús podemos leer los puntos de vista de sus autores. Los biógrafos de Jesús del siglo diecinueve eran como cirujanos plásticos remodelando el rostro de su paciente conforme a la imagen propia. . . . (*Historia y Hermenéutica*, pg. 55)

De los viejos preguntones heredamos a un Jesús despojado de su divinidad, con una humanidad radicalmente domesticada, una historia desarticulada, y un kerygma revisado, de modo que prácticamente queda irreconocible. El Jesús que nos confronta en el testimonio, la proclamación y las enseñanzas de los escritos del Nuevo Testamento se sumerje, en forma cada vez más profunda, semejante a un fantasma, en una tierra de nunca jamás. Eventualmente, incluso muchos de los abogados de este método se vieron en un estado de desilusión con nada más que promesas no cumplidas por sus esfuerzos, pero sin buenas nuevas. "Porque la salvación del hombre está en lo que realmente ocurrió en y a través de Jesús. La salvación depende de la historicidad de estos eventos" (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pg. 270). Como resultado, "el campo de la moderna investigación del evangelio está sembrado de los escombros de hipótesis fallidas. . . ." De esa manera, a comienzos del siglo,

> El enfoque histórico al Jesús de los evangelios estaba llegando a su fin. El estudio de Schweitzer estaba señalando hacia el fin de

una era.... La actitud había cambiado, pasando de una audaz confianza e ingenuo optimismo en el período temprano, a un perturbante malestar, a un sentido de frustración.... No se podía señalar a una suma de resultados seguros, ni a direcciones claras; los eruditos comenzaban a ocupar campos opuestos. El escenario se estaba disponiendo para algo nuevo. (Braaten, *Historia y Hermenéutica*, pgs. 53, 58)

III. 2. 2. Interludio Neo-ortodoxo

Reiteradamente "el problema irresuelto de una generación de teólogos se convierte en el punto de partida de la siguiente" (Klooster, *Pregunta por el Jesús Histórico*, pg. 63). Esta evaluación es confirmada por un cambio dramático en los acontecimientos a comienzos de este siglo. La desintegración de la "vieja pregunta" dejó al cristianismo con un doloroso vacío. Luego, surgiendo de las ruinas de la Primera Guerra Mundial, una teología alternativa, asombrosamente robusta, cayó como una bomba de tiempo en el parque de juegos de los teólogos, explotando y enviando sus ondas de choque en todas las direcciones. Estos recién llegados ocuparon rápidamente el terreno abandonado por un liberalismo gravemente desinflado y en retirada. Esta contraofensiva vigorosa, conocida como neo-ortodoxia, fue encabezada por un contingente agresivo de "no preguntones," como se los llegó a llamar, integrado por Brunner, Gogarten, Thurneysen y Tillich, pero especialmente por Barth y Bultmann.

Esta nueva generación de teólogos había recibido su primera educación sentada a los pies de sus viejos maestros liberales. Sin embargo, ahora, perseguidos por las agonizantes crisis de sus tiempos, los desbordó la sombría realidad de que los prevalecientes métodos histórico-críticos habían sido pesados en las balanzas de las clamorosas necesidades del mundo y habían sido halladas en falta. El esfuerzo audaz del liberalismo buscando al verdadero Jesús histórico, terminó en una cacería de fantasmas. Sus hermenéuticas dejaron a la iglesia con un kerygma que espiritualmente estaba en bancarrota. La antigua pregunta había muerto. Entonces, a suspender la búsqueda. Igual que sus compañeros, Barth llegó a la conclusión de que la "teología liberal había alcanzado un estado de aforía, aún cuando los teólogos liberales nunca lo admitirían." Cuando un crítico lo acusó de ser una "enemigo declarado del criticismo histórico" Barth respondió que "la escuela histórico-crítica tenía que ser más crítica para adaptarse a él" (Eberhard Jüngel, *Karl Barth: Un legado Teológico*, pg. 70).

Lavándose las manos de la antigua búsqueda de Jesús "desde abajo,"

Barth y su compañía abogaron por una vigorosa cristología nueva, una que viene a nosotros "desde arriba." En enérgica reacción "se volvieron con fuerza a la historia y comenzaron a hablar tanto de la 'Palabra de Dios' (Barth), o del 'kerygma' (Bultmann) o de 'encuentro personal' (Brunner), o de relaciones 'yo-tú' (Gogarten) que los intereses históricos quedaron sepultados por la avalancha de retórica teológica" (Braaten, *Historia y Hermenéutica*, pg. 25). La historia fue sacrificada sobre el altar del kerygma. Al repudiar la antigua pregunta, la neo-ortodoxia estaba negando, o al menos denigrando, precisamente el elemento de verdad que hacían posibles las herejías de la vieja pregunta, es decir, la realidad histórica de las poderosas obras de Dios en Jesucristo. La revelación ciertamente viene *a* personas históricamente reales en momentos y en lugares reales, conforme a Barth, pero nunca puede establecer su residencia *en* la historia.

Con Barth a la cabeza, la neo-ortodoxia mostró una disposición a acomodarse a un uso severamente modificado del método histórico-crítico. En las manos de los viejos preguntones sus "resultados seguros," grandemente exaltados, demostraron ser un fiasco, y con justicia, incluso inevitablemente. La neo-ortodoxia afirmaba que por la propia naturaleza del caso este estada destinado desde el principio a terminar con las manos vacías. Porque la historia es inherentemente dudosa. Por eso, los eventos históricos narrados en los evangelios también son tan problemáticos. Brunner expresa el caso con vigor, diciendo:

> Inclusive el solo hecho de la existencia de Cristo como una persona histórica no es seguro. . . . Es característico de la naturaleza de la religión cristiana el tener a un Cristo cuya existencia histórica puede ser dudada por los no creyentes, e incluso negada por ellos, sin que sea posible ofrecerles alguna prueba convincente de su historicidad. (*El Mediador*, pgs. 186-87)

Comentando la dialéctica tan típica de la neo-ortodoxia, Paul Jewett explica que de acuerdo a Brunner

> . . . incluso llamar el evento Jesús un evento (*Vorgang*) refleja una expresión inadecuada, puesto que es lo que "no ocurre" (*nicht passiert*), pero sin embargo "acontece" (*geschieht*) en un sentido único de la palabra. Es "un evento 'escatológico' historia primordialmente escatológica" (*ur-Endgeschichte*). Reconociendo el carácter inadecuado de toda analogía, Brunner ofrece, sin embargo, algunas sugerencias. A veces utiliza la figura del relámpago. Aunque no veamos el rayo que cae, vemos los efectos posteriores como un árbol

> destrozado. De igual manera, es como un eco en un cañón, o las ondas producidas por un guijarro arrojado al agua. Aunque no vemos en sí la punzada en el agua, vemos las olas circulares que constituyen una evidencia visible de que el evento realmente ocurrió. (*El Concepto de Revelación de Emil Brunner*, pgs. 40-41)

Se afirmaba que tal ausencia de una evidencia histórica directa, no representa una gran pérdida. Porque lo que importa básicamente es el kerygma señalando a Cristo, el cual no depende de descubrimientos históricos. Los métodos histórico-críticos por cierto pueden analizar la forma en que respondieron los receptores de la revelación a la Palabra de Dios en Cristo, su testimonio al respecto y su proclamación de la misma. Pero esos estudios no pueden tocar a la revelación en sí. No importa lo que esos estudios revelen, el kerygma, y la fe en él, permanecen intactos. Porque ellos no están anclados en *Historie* (el ordinario fluir de los acontecimientos), sino en *Geschichte* (las trascendentes obras de Dios de revelación en Jesucristo que intercepta la historia de nuestra vida). Por eso Barth se sintió llevado a preguntar en voz alta acerca de los liberales: "¿Acaso son estos historiadores, a quienes respeto como eruditos, totalmente inconscientes de que hay un contenido [en la Escritura], un tema cardinal, una Palabra en las palabras?" (Jüngel, *Karl Barth: Un Legado Teológico*, pg. 76).

Los eventos narrados en los evangelios bien pueden haber ocurrido, y ocurrido tal como son narrados. Pero en definitiva ellos simplemente sirven de señal (*Hinweis*) al evento real, la revelación personal del acto gratuito de la soberana gracia de Dios en Cristo realizado de una vez para siempre. Pero estos dos no son idénticos. Porque la revelación no puede ser extendida a la historia. Lo finito no puede contener a lo Infinito. Este concepto no tiene lugar para una historia de redención, solamente para irrupciones redentoras en la historia que, sin embargo, no dejan huellas. Comparando a Barth y los liberales, Jüngel concluye paradójicamente diciendo que "aunque basaron sus argumentos en premisas diametralmente opuestas, se acusaron mutuamente de la misma cosa, es decir, de hacer imposible el entendimiento histórico" (Karl *Barth: Un Legado Teológico*, pg. 75).

Desde un punto de vista neo-ortodoxo, ambos acontecimientos, el de apertura y el de cierre, demuestran convincentemente en la narrativa de los evangelios que el kerygma original como *Geschichte* suplanta a *Historie*. El nacimiento virginal tanto como la resurrección rechaza el análisis histórico. Son puros acontecimientos de *Geschichte* sin fundamento en *Historie*, sirviendo así al kerygma desde la factualidades de la historia. Esta hermenéutica neo-ortodoxa refleja una cosmovisión remi-

nescente a la infinita distancia cualitativa de Kierkegaard entre eternidad y tiempo. Consecuentemente, para Barth, Dios es "el totalmente Otro" y el mundo es el "país lejano." Solamente Dios puede trasponer este vacío y así lo ha hecho dialécticamente en su Hijo, Jesús (*Historie*) Cristo (*Geschichte*). Resolviendo con ello el problema de la generación anterior de teólogos, poniendo a la historia a expensas del kerygma, Barth crea un problema nuevo, kerygma despojada de historia. Criticando este legado, Braaten afirma que:

> Indudablemente la categoría de historia es indispensable para una teología basada en la actividad reconciliadora de Dios en Cristo. La obra de la reconciliación es un acontecimiento clímx de la historia, con presuposiciones históricas definidas en el pacto de Yahweh con Israel y con resultados históricos igualmente definidos en la elección de la iglesia. (*Historia y Hermenéutica*, pgs. 16-17)

Bultmann es aun más escéptico en cuanto al estudio crítico del Jesús de la historia que Brunner y Barth, e incluso más radical en rechazar sus resultados. Es imposible recuperar y reconstruir un cuadro factual del Jesús histórico. Sin embargo, no es preciso lamentarlo, porque el kerygma no necesita una base histórica. Es bien conocido el argumento de Bultmann de que "puesto que las tempranas fuentes cristianas no muestran interés" en tales asuntos y "además son fragmentarias y frecuentemente legendarias, ... ahora no podemos conocer prácticamente nada referido a la vida y personalidad de Jesús . . ." (*Jesús y la Palabra*, pgs. 8-9). No solamente son demasiado magros los relatos del evangelio y con frecuencia contradictorios, sino que desde el comienzo hasta el fin presentan una imagen mitológica de Jesús.

Bultmann desarrolla extensamente esta idea en su *Jesucristo y Mitología*. Refiriéndose al reino como al tema central en los evangelios, sostiene que, puesto que "el concepto de Jesús del reino de Dios es un concepto escatológico" este "trasciende el orden histórico." Siendo mitológico es "imposible hacer uso de este concepto en dogmática" (pgs. 12-13). En efecto, "la totalidad de la concepción del mundo presupuesta en la predicación de Jesús, como generalmente en el Nuevo Testamento, es mitológica." Ello fue así "desde el comienzo mismo del más temprano cristianismo." Bultmann tilda a la cosmovisión de tiempos bíblicos de mitológica porque "es diferente a la concepción del mundo que ha sido formada y desarrollada por la ciencia desde su comienzo en la temprana Grecia y que ha sido aceptada por todos los hombres modernos." En la cosmovisión moderna "es fundamental el nexo de causa-y-efecto." La mente moderna se rehusa a "tomar en cuenta cualquier intervención de

Dios o del diablo, o de demonios [o ángeles] en el curso de la historia. Se considera, en cambio, que el curso de la historia es un todo ininterrumpido, completo en sí mismo" (pgs. 15-16). Por eso, en la actualidad "la concepción mitológica del mundo, la concepción de escatología, de redentor y redención, es obsoleta y pasada." Sin embargo, permanece un kerygma. Por eso, la tarea hermenéutica de la teología contemporánea no es abandonar el Nuevo Testamento, ni reducirlo al evangelio social de los liberales, sino de descubrir "un significado aún más profundo, oculto bajo la cubierta de la mitología." Bultmann llama a este método "des-mitologización" de la Biblia (pgs. 17-18). Admite que la "des-mitologización toma como criterio la cosmovisión moderna" (pg. 35). Este pre-entendimiento (*Vorverständnis*) demanda que "interpretemos a la Escritura, preguntando por el significado más profundo de las concepciones mitológicas y liberando a la Palabra de Dios de cosmovisiones obsoletas" (pg. 43).

Bultmann no tiene problema en reconocer su deuda con la filosofía existencialista de Heidegger. Por eso, en su teología, el centro de gravedad se desplaza de las narraciones evangélicas al encuentro existencial personal del receptor con el kerygma cuando este ocurre cocretamente en el momento de la proclamación. La historicidad de Jesús hace lugar a la historicidad del oyente individual. De esa manera el "evento escatológico que es Cristo Jesús ocurre aquí y ahora cuando está siendo predicada la Palabra, ... sin importar si la Palabra es aceptada o rechazada" (pg. 81). El mensaje bíblico es convalidado "como un evento que ocurre aquí y ahora" (pg. 71). Porque "únicamente son legítimas las afirmaciones acerca de Dios que expresan la relación existencial entre el hombre y Dios. Afirmaciones que hablan de las obras de Dios como eventos cósmicos son ilegítimas" – como, por ejemplo, "que Dios es creador" (pg. 69).

El kerygma de Bultmann, despojado de historicidad y desmitologizado, es difícilmente diferenciable de las pláticas místicas y románticas de ciertos liberales antiguos. En su nivel más profundo la encarnación significa el nacimiento de una auto-conciencia en los creyentes fieles de la actualidad. ¿Qué diremos entonces del padre de familia que despierta para descubrir que a una hora inesperada su casa fue saqueada por ladrones (Lc. 12:39-40)? Interpretar esto como una exhortación a la expectación alerta del prometido regreso de Cristo es seguir enredado en una forma escatológica, obsoleta de mitologización. Su significado más profundo para hoy es mantenernos atentos a acontecimientos que pueden sorprendernos mientras transitamos hacia el futuro abierto de Dios. En un sentido similar, los relatos de la resurrección de Jesús señalan al renacimiento de una gozosa esperanza entre sus seguidores.

A pesar de su dura crítica contra la historicidad de las narraciones evangélicas, en el corazón de la teología de Bultmann yace un dilema

irresuelto; Braaten lo sondea preguntando:

> ¿Por qué en el pensamiento de Bultmann el kerygma tiene tan escaso contenido histórico? Bultmann comprende que si todo el contenido histórico es eliminado, el kerygma pierde su apego a Jesús y se convierte en un mito celestial. Por otra parte, si se retiene mucho del contenido histórico el kerygma se vuelve vulnerable al análisis histórico, y la fe, contrariamente a su naturaleza como acto existencial de decisión, es reducida a la aceptación de hechos históricos. Para asegurar la independencia de la fe respecto del análisis histórico, el costo del premio es abandonar todos los elementos históricos en el kerygma. Sin embargo, Bultmann hace una única excepción: la simple historicidad de Jesús y de su muerte en la cruz. (*Historia y Hermenéutica*, pg. 64)

Esta "única excepción" resultó ser el talón de Aquiles en la teología de Bultmann. Ella sugiere vigorosamente su incapacidad de llevar esta hermenéutica radical a su correspondiente conclusión. Entonces le transfirió el dilema a sus seguidores como un problema irresuelto. Estos, por su parte, quedaron abandonados para luchar con tan "flagrante inconsistencia," como se la ha llamado comúnmente. De esta manera se dispuso el escenario para el siguiente acto en la continua búsqueda del Jesús histórico.

III. 2. 3. El Nuevo Interrogante

> El comienzo de un nuevo interrogante referido al Jesús histórico ocurrió dentro de la escuela de Bultmann. Mediante la publicación de su ensayo "El problema del Jesús histórico," Ernst Käsemann corrió la piedra que bloqueba el tránsito detrás del kerygma. Eso fue en 1954. Desde entonces el resto de los principales discípulos de Bultmann comenzaron la búsqueda de una conexión más estrecha entre el kerygma de la iglesia primitiva y el Jesús histórico, tratando de establecer con mayor precisión el tipo de continuidad que realmente existe y debe existir entre Jesús y el kerygma. Una preocupación común de los nuevos preguntones era reafirmar el significado constitutivo de Jesús para la fe cristiana. (Braaten, *Historia y Hermenéutica*, pg. 68)

Por eso los nuevos preguntones se dispusieron a iniciar un curso entre la Scylla de los viejos preguntones y la Carybdis de la teología propuesta por sus maestros no-preguntones. Así resolvieron, por un lado, no volver

a las "ollas de carne de Egipto," es decir, a la fatal fascinación del liberalismo por escribir nuevas biografías del auténtico Jesús histórico, basadas en la evidencia descubierta por el análisis histórico. Pero, por el otro, estaban convencidos que una cristología aceptable y un kerygma significativo requerían una base más sustancial en la historia que la permitida por la neo-ortodoxia. El resultado, tensar aún más la soga. Sin embargo, la pregunta fue lanzada en la creencia de que dentro kerygma mismo del Nuevo Testamento podemos encontrar claves suficientemente claras en cuanto a quién fue Jesús y qué hizo.

La "flagrante inconsistencia" de Bultmann había dejado levemente abierta la puerta a la historia. Aprovechando esta oportunidad, Käsemann y sus compañeros, preguntones nuevos, se propusieron ir más allá del maestro. Asignaron una conexión más estrecha entre el Jesús de la historia y el Cristo de la proclamación. No obstante, creían que la continuidad directa sería una sobrevaloración. Porque los escritores de los evangelios no eran escribas esclavos. El testimonio de ellos referido a Jesús es modelado creativamente para acentuar el kerygma. Por eso sus informe están a uno o dos pasos de distancia de los acontecimientos mismos. Sin embargo, la distancia no es tan grande para justificar las conclusiones de los preguntones viejos, ni las de los no-preguntones. Hay en las narraciones del Nuevo Testamento un núcleo de factualidad histórica suficientemente firme para apoyar su kerygma y la proclamación por parte de la iglesia del mismo.

Aceptando las limitaciones auto-impuestas de esta perspectiva, es decir, ni demasiada realidad histórica, pero siempre lo suficiente, los "viejos marburgüenses" intentaron forjar una fusión de horizontes entre la intencionalidad de los escritores del Nuevo Testamento en aquel entonces y allí, y la receptividad del creyente en púlpito y banco aquí y ahora. Para salvar este vacío hermenéutico apelaron a un concepto existencialista de la historia. La historiografía no ha de ser enfocada "objetivamente." Más bien presupone una unión vital ente estas antiguas voces y sus oyentes de hoy, una afinidad Yo-Tú de persona-a-persona. De esa manera, como con su maestro, el hacer teología entre los miembros del "Círculo Bultmann" refleja la continua influencia de filosofía existencialista. Ellos tampoco fueron capaces de superar la gran piedra de tropiezo de la teología moderna, que es la resurrección. Klooster lo expresa así:

> Los resultados de sus renovadas investigaciones históricas los llevó a todos a concluir que la resurrección fue fundamental para el kerygma de las primeros cristianos, sin embargo, los nuevos preguntones comparten la presuposición de Bultmann de que no ocu-

rren resurrecciones. (*Preguntas Buscando al Jesús Histórico*, pg. 63)

Esta gran excepción entre los líderes del nuevo interrogante se convierte entonces en precisamente el punto de partida de otra fase más en la continua búsqueda del Jesús histórico.

III. 2. 4. El Futuro es Ahora

El pasado cuarto siglo ha presenciado la aparición de una "teología de la historia" conducida por Wolfhart Pannenberg. Con ella hemos entrado ahora a la última fase de la antigua odisea de Historia/kerygma. Esta escuela actual de pensamiento, que no ha de ser superada por sus predecesores, ha sido bautizada como "pregunta ahora." Su hermenéutica señala el resurgimiento de un método histórico auto-consciente de estudios bíblicos, apelando vigorosamente a formas racionales de argumentación. Igual que los preguntones antiguos estos preguntones nuevos enfocan a la cristología "desde abajo." Como señala Pannenberg: "La evaluación en cuanto a si un evento, por poco familiar que sea, ha ocurrido o no, es al fin y al cabo, un problema del historiador. . . ." No obstante, esta nueva teología de ninguna manera es un retorno al antiguo liberalismo. Porque, como agrega Pannenberg, la pregunta por el carácter de evento de las narraciones bíblicas "no puede ser prejuzgado por el conocimiento de la ciencia natural," tal como lo asumían los preguntones viejos (*Jesús – Hombre y Dios*, pg. 98). Por eso los preguntones actuales rechazan la capitulación del liberalismo ante una férrea lógica de causa y efecto y la ley de la analogía. También se distancian del intento de los no preguntones neo- ortodoxos de subvertir la historia por amor del kerigma. Su grito de batalla es más bien "que el kerygma sin historia es ruido sin sentido. La predicación de la 'Palabra de Dios' es una aseveración vacía si es separada de lo que realmente ocurrió en la historia" (Braaten, *Historia y Hermenéutica*, pg. 26). Consecuentemente la escuela Pannenberg acentúa la revelación, no solamente *en* la historia, o *a través* de la historia, sino *como* historia. Actuando de esta manera también van más allá de la tenue misión de rescate impulsada por los preguntones nuevos con su actitud de balanceo entre suficiente historia, pero no demasiada. En cambio, el grupo Pannenberg enfoca precisamente la interpenetración de los dos factores primarios. Ellos sujetan el kerygma y todo lo demás a la realidad histórica del testimonio evangélico referido a Jesucristo. Las ventanas de la historia están bien abiertas a la luz de la revelación. De esa manera, en vez de que la resurrección de Jesús sea la gran piedra de tropiezo, ella es

precisamente la pieza central de su teología. La resurrección realmente ocurrió como el evento céntricamente más significativo en el tiempo y el espacio de toda la experiencia humana.

Por eso la dimensión histórica es absolutamente crucial para un correcto entendimiento de la relación del hombre con Dios, la misión de Jesucristo y, ciertamente, el futuro de toda la creación. Como dice Pannenberg:

> La historia es el horizonte más global de la teología cristiana. Todas las preguntas y respuestas teológicas solamente son significativas dentro del marco de la historia que Dios tiene con la humanidad y a través de la humanidad con toda la creación; la historia, avanzando hacia un futuro todavía oculto del mundo, pero revelado ya en Jesucristo. (*Preguntas Básicas en Teología*, Vol. I. pg. 15)

La resurrección de Jesús sigue siendo el pivote mismo de toda la historia del mundo. En ella Dios declara sus intenciones últimas para el cosmos. El fin de todas las cosas ya está presente en este singular punto de inflexión como una visión previa de cosas por venir. De esa manera: "El método histórico revisado por Pannenberg le permite considerar a la resurrección como un evento real en la historia, . . . como la piedra angular de su teología." En efecto, ella es "un acontecimiento de tan gran significado que toda su teología está construida sobre él" (Klooster, *Preguntas Buscando a Jesús Histórico*, pgs. 71, 83).

Muy comprensiblemente esta teología de la historia también es llamada teología de esperanza. Su perspectiva dirigida hacia adelante es captada existencialmente en el sobrenombre "el futuro es ahora." Saliendo de la tumba vacía surge un ímpetu y un impulso que fuerza a la historia hacia adelante hacia su meta escatológica. Al mismo tiempo ese futuro también se vuelve hacia atrás con un poder magnéticamente atractivo para imponerse sobre nuestras vidas y arrastrarnos hacia adelante. Por eso, la historia está apuntalada, por así decirlo, por el poder de empuje de la resurrección detrás de nosotros y el poder de tracción del escatón que está delante de nosotros. A modo de ilustración casera, el movimiento de la historia es como la hoja de una ventana. La tensión del resorte incorporado al accesorio superior y la fuerza de la mano humana en la base. Actuando conjuntamente, estas dos fuentes de poder nos permiten bajar la ventana tirando de ella hacia nosotros, pero también volverla a subir a su posición de encastre. De esa manera la resurrección y el escatón en su realización final, se combinan para definir la sucesión de cada momento a lo largo del camino.

Según Pannenberg no solo la historia de la salvación, sino también la historia universal, es revelatoria. Porque no existen dos historias, sino una historia global del mundo. Sin embargo, en cada era Dios se revela a sí mismo no directa, sino indirectamente, ambiguamente, en obras que no son auto-evidentes como obras de Dios. Sin embargo, en la medida en que el significado de ellas es discernible, todos los hombres tienen acceso a ella. Consecuentemente, la revelación como historia no solamente viene a aquellos que viven por fe, sino a todos los que actúan conforme a la razón. Porque "puesto que la teología es un asunto público, no se le puede permitir a la fe retirarse al mundo privado de la experiencia personal" como ocurre con Barth y Bultmann.

Además, "aunque la fe es primariamente para salvación, la razón provee el fundamente para esa fe... Razón es el fundamento lógico para la fe" (Don Olive, *Wolfhart Pannenberg*, en "Autores de la Moderna Mente Teológica," pgs. 36,39). Como lo expresa Pannenberg, la verdad está "abierta al razonamiento general" (*Revelación como Historia*, pg. 137). De otra manera la fe sería andar a ciegas, credulidad, o aún superstición" ("La Revelación de Dios en Jesús de Nazaret" *Nuevas Fronteras en Teología*, Vol. III, pg. 131). En ese caso sucumbiría al "peligro de distorcionar la revelación histórica y convertirla en conocimiento gnóstico de secretos" (*Revelación como Historia*, pg. 137).

La teología de historia y esperanza de Pannenberg, junto a la obra de Jürgen Moltmann, ha hecho significativas contribuciones en las décadas recientes para el nacimiento de un gran número de teologías políticas y de liberación.

* * *

Mirando por un momento hacia atrás, a las corrientes teológicas dominantes de los dos siglos pasados, el nacimiento y la caída de las sucesivas búsquedas del Jesús histórico, se destacan ciertas características comunes. En una forma u otra todos los adherentes del método histórico crítico intentan definir lo que es "específicamente cristiano" en los escritos del Nuevo Testamento. Ello conduce a la idea de un cánon, dentro, o detrás, o por encima del cánon aceptado. Sin embargo, todas esas aventuras terminan en fracaso, porque como afirma Gerhardt Maier:

> . . . nadie está en la posición de definir en forma convincente y significativa un cánon en el cánon. Puesto que cada teólogo concibe el cánon diferentemente, y puesto que ello es hecho en base de una presunción que ya no es cuestionada (por ej., por libre elec-

> ción), la última palabra la tiene una subjetividad incontrolada en cuanto a lo que tiene que tener autoridad divina. (*El Fin del Método Histórico Crítico*, pg. 47)

El principio de selección que uno escoge sirve como norma decisiva de canonicidad. El acento básico de este enfoque son sus presuposiciones arbitrarias y sus nociones preconcebidas. "El hombre" continúa Maier, "que comenzó a analizar críticamente la revelación y a descubrir para sí mismo lo que es normativo al final de la ruta se encontró ¡a sí mismo!" (pg. 35).

Este proyecto moderno destinado a fracasar porque no "estaba a la medida del sujeto" (pg. 49). Porque "el correlativo o la contraparte de la revelación no es crítica, sino obediencia; no es correcciones, . . . [sino] déjame-ser-corregido" (pg. 23).

> De esta manera el uso del método de la crítica moderna nos ha puesto en un agujero monstruoso. . . . Lo que realmente es la Palabra de Dios se ha vuelto más y más nebuloso. . . . La red sutilmente tejida por el método de la crítica superior resultó en un nuevo cautiverio babilónica de la iglesia. Llegó a estar más y más aislada del torrente viviente de la proclamación, y por lo tanto más y más insegura y ciega, tanto con referencia a su propio curso como a su relación con la influencia hacia el exterior. (pg. 48)

La cita que Maier presenta de Hans Küng es muy oportuna:

> El audaz programa de encontrar un "cánon en el cánon" solamente demanda esto: ser más bíblico que la Biblia, más neo-testamentario que el Nuevo Testamento, más evangélico que el evangelio, e incluso más paulino que Pablo. La intención es una sinceridad radical, el resultado, disolución radical. . . . [Porque] el verdadero Pablo es el Pablo entero, y el auténtico Nuevo Testamento es todo el Nuevo Testamento. (*El Fin del Método Histórico-Crítico*, pg. 45)

III. 3. "El Cristo de Dios"

Desde todas las direcciones el camino de salvación alcanza su punto de máxima concentración en Jesucristo. Allí ocurre una convergencia cristológica que reúne a una pluralidad de enfoques. Cada uno de estos enfoques entra plenamente, no parcialmente, al cuadro total del "Cristo de Dios" (Lc. 9:20). En intersección con él, estos se combinan para reforzar la respuesta global de la Escritura a la pregunta central: "¿Qué pensáis del Cristo?" (Mt. 22:42). . . ."¿Quién dicen los hombres que es el Hijo

del Hombre? . . . Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?" Pregunta a la que Pedro responde hablando por el círculo original de los discípulos y para la iglesia de todos los tiempos, "Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente" (Mt. 16:13-16).

La pregunta y su respuesta no pueden ser comprimidas en un solo molde. Conforme a categorías suplidas por Hendrikus Berkhof (*Fe Cristiana*, pgs. 267-68) una respuesta completa exhibe cuatro enfoques claramente diferenciables. Primero está en enfoque "desde atrás" – según el cual Cristo es el cumplimiento de ese legado de promesas traído con creciente intensidad del actuar de Dios con Israel. El segundo es "desde abajo" – el testimonio de los evangelios en cuanto a la realidad histórica de la presencia de Dios en Jesús de Nazaret. El es total y verdaderamente humano. Ese es el testimonio que se encuentra en la totalidad del Nuevo Testamento. Todos estos escritos honran la forma más típica de Jesús de identificarse a sí mismo como "Hijo del Hombre" acentuando la integridad de su naturaleza humana. Contradiciendo a todas las tendencias gnósticas y otras tendencias docéticas, la Escritura afirma el auténtico carácter de criatura de Jesús. El experimentó las etapas normales del desarrollo humano con sus limitaciones, sentimientos, sufrimientos y la misma muerte (Gál.4:4; Fil. 2:5-8; Heb. 4:15; 5:8).

En esta sección nos referimos al tercer enfoque, "desde arriba." Jesús es el Cristo, el eterno Hijo de Dios, la Palabra con que fueron creadas todas las cosas, quien por nosotros y por nuestra salvación se hizo carne y habitó entre nosotros (Jn. 1:1-14). Su obra reconciliadora y mediadora es evidenciada por el testimonio, no abreviado, referido a la integridad de ambas naturalezas, humana y divina, en la misma persona de nuestro Salvador y Señor. Entonces este testimonio orbital de los escritos del Nuevo Testamento abre la puerta para un cuarto enfoque, que Hendrikus Berkhof llama un tanto ambiguamente "desde antes" de nosotros. Esta perspectiva señala a lo "que [Jesucristo obra a través de los siglos en los corazones humanos y en los pueblos del mundo" (*Fe Cristiana*, pg. 267). A esta perspectiva "desde antes" nos referiremos en secciones posteriores.

III. 3. 1. Emanuel – "Dios con Nosotros"

Mateo (16:16) ofrecen el relato más completo de la decisiva respuesta de Pedro (arriba citada) al interrogante central referido a la identidad del Mesías; Marcos (8:29) y Lucas (9:20) ofrecen versiones más abreviadas. Jesús señala la dimensión radicalmente "desde arriba" de la confesión de Pedro diciendo, ". . . no te lo reveló carne ni sangre. . . ." La afirmación de Pedro trasciende todas las posibilidades humanas e históricas. Su respuesta es impulsada por "mi Padre que está en los cielos" (Mt. 16:17).

Sobre la "roca" (*petra*) de la confesión de Pedro (*Petros*) Jesús prosigue para prometer "edificaré mi iglesia" (16:18). Jesús declara aquí su carácter divino de Hijo. Aunque los sinópticos acentúan los enfoques "desde atrás" (historicidad de Jesús) y "desde abajo" (su humanidad) – su oculto carácter mesiánico, su sangrienta agonía en el huerto, su grito de desamparo desde la cruz – el mensaje de los sinópticos también tiene abundantes referencias al aspecto "desde arriba" de la misión de Jesús. Sus títulos mesiánicos, sus afirmaciones de prerrogativas divinas, su discernimiento sobrenatural, sus milagros sus audaces afirmaciones en cuanto a los amplios efectos de su vida, muerte y resurrección, subrayan este enfoque. Sin embargo, Juan y Pablo son los que subrayan con mayor fuerza estos aspectos trascendentes.

La fe cristiana abarca al "cuadro en su totalidad," dice Hendrikus Berkhof. "Sin embargo, nadie es motivado en igual medida por todas las partes del cuadro." Pero, "cuando uno es asido por un aspecto, es conducido al reconocimiento de los otros aspectos" (*Fe Cristiana*, pgs. 280-81).

La perspectiva "desde arriba" revela a Jesucristo como *Emanuel*, "Dios con nosotros" (Is. 7:14; Mt. 1:23). El es aquel en quien le " agradó al Padre que en él habitase toda plenitud" (Col. 1:19). Por eso Jesús declara "el que me ha visto, ha visto al Padre" (Jn. 14:9). Porque "cuando vino el cumplimiento del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la ley . . ." (Gál. 4:4; compare Mt. 11:27; Mrc. 1:11; Jn. 3:16; Heb. 5:5; 1 Jn. 4:9). Esta idea de la "filiación divina" no es totalmente nueva al Nuevo Testamento. Tiene un linaje "desde atrás," arraigado en la historia de redención del Antiguo Testamento, donde reyes, jueces, otros líderes de los pueblos, ángeles celestiales, e incluso Israel mismo a veces son llamados "hijos de Dios" (Sal. 82; Job 38:7; Jn. 10:33-38; Os. 11:1). Cristo Jesús es, como Hijo de Dios, la culminación de esta tradición de pacto. De esa manera establece el fundamento para llamar también a los creyentes del Nuevo Testamento "hijos de Dios" (Rom. 8:19-23; 1 Jn. 3:2). Sin embargo, entre el carácter de "Hijo" e "hijo" existe una diferencia esencial. Nosotros somos hijos e hijas en la familia de Dios por adopción, mientras que él es "el unigénito Hijo del Padre," el "uno y único" Hijo en una forma singularmente soberana y preeminente. Muchas teologías modernas empañan esta distinción entre la filiación de Cristo y la nuestra, domesticando al Señor de gloria. Esto impulsa a William Temple a hacer el siguiente comentario puntual, "siempre ha sido un misterio por qué alguien se haya tomado el trabajo de crucificar al Cristo del protestantismo liberal" (*Lecturas en el Evangelio de San Juan*, pg. 24). Sin embargo, la fe cristiana tradicional, sostiene que la relación filial de Cristo hacia su Padre es original mientras que la nuestra es un don. Además, su carácter de Hijo tiene significado cósmico, tocando "todas las

cosas" (*ta panta*) con el poder que renueva la vida (1 Cor. 8:6; Ef. 1:10; Col. 1:15-20; Heb. 1:1-4). Esta obra redentora continúa hasta que finalmente "haya puesto a todas las cosas debajo de sus pies,. . . entregue el reino al Dios y Padre. . . ; entonces también el Hijo mismo se sujetará al que le sujetó a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos" (1 Cor. 15:24-28).

III. 3. 2. Controversias Cristológicas

Mientras los apóstoles aún vivían, antes de terminar el primer siglo, ya comenzaron a infiltrarse herejías cristológicas en la iglesia. Algunos claros indicios de esto se encuentran en diversos escritos del Nuevo Testamento, especialmente en las epístolas pastorales. Había, por un lado, tendencias judaizantes. Entre algunos cristianos, especialmente entre los afectados por el movimiento ebionita, el insistente monoteísmo del Antiguo Testamento era considerado un obstáculo para abrazar a Jesús como "segunda deidad." El testimonio de la ley, los profetas y los escritos era inconfundiblemente claro: "Oye, oh Israel, el Señor tu Dios *uno* es. . . ." Para quienes se aferran a este artículo básico en la fe de los padres, y que rehusan la posibilidad de un compromiso, confesar a Cristo como el Hijo de Dios les parece igual que blasfemia. Por otra parte, los cristianos primitivos también estaban expuestos a influencias helenizantes que arrojaban oscuras sombras sobre nuestra existencia corporal. Estas tendencias docéticas llevaron a algunos en la comunidad cristiana a poner en dudas la humanidad total y auténtica de Cristo. Estas corrientes cruzadas en la cristología desembocaron enventualmente en los concilios ecuménicos del cuarto y quinto siglo.

III. 3.2.1. Encuentros Preliminares

Los antiguos pensadores cristianos luchaban por obtener un entendimiento medianamente claro de lo que significa que "el Verbo se hizo carne." En sus reflexiones sobre el misterio de la encarnación el tema central era la persona de Jesucristo en relación con la creencia establecida en Dios el Padre y el testimonio bíblico, concomitante, referido al Espíritu Santo. De esa manera fue que "los dogmas trinitarios y cristológicos juntos constituyen el contenido básico de la doctrina normativa de la iglesia tal como se desarrolló durante la aparición de la tradición católica" (Jaroslav Pelikan, *El Nacimiento de la Tradición Católica – 100-600*, pg. 278). Los primeros padres de la iglesia no disponían de una tradición de creencias, antigua y profunda, a la cual recurrir. Estaban explorando tierra virgen. Además el cánon final del Nuevo Testamento

todavía estaba en sus etapas formativas. De esta situación de gran inestabilidad surgían voces críticas, tanto dentro como fuera de la iglesia, desafiando a la fe cristiana. Los defensores más antiguos de la ortodoxia fueron los padres apostólicos, sucesores del círculo íntimo de los seguidores de Cristo. Sus escritos son mayormente de carácter catequista y pastoral. Aparentemente estaban demasiado ocupados tratando de transmitir fielmente el evangelio recibido de los testigos originales, para abocarse a una extensa disputa teológica. Para ellos el Maestro fue sencillamente verdadero Dios, verdadero hombre, sin pecados, Salvador y Señor de ellos, a quien adoraban y servían. Sin embargo, a medida que nacían congregaciones hebreas y greco-romanas alrededor del mundo mediterráneo, los antiguos pensadores cristianos se vieron compelidos a luchar contra las objeciones tanto a la deidad como a la humanidad de Cristo Jesús.

a. Las primeras violaciones graves de la deidad de Cristo surgieron entre los creyentes ebionitas para quienes el enfático monoteísmo del Antiguo Testamento resultaba ser un obstáculo insuperable. Dentro de este sector del temprano cristianismo, Jesús fue considerado como puramente humano, hijo de José y María, cuya vida virtuosa lo calificó para servir de Mesías. Este grupo incluía a los tempranos sionistas, que miraban a Jesús como fundador de una nueva sociedad judía. Avanzando un paso más, otros enseñaban que en el momento de su bautismo Jesús fue adoptado por Dios el Padre a una condición subordinada de "hijo," casi divino. Esta temprana versión de "cristología desde abajo hacia arriba" precede a muchos conceptos teológicos que subrayan la "humanidad que se trasciende a sí misma" (Weber, *Fundamentos de Dogmática,* Vol. II, pgs. 108-9).

b. En los círculos greco-romanos las desviaciones de la cristología ortodoxa tomaron forma de un monoteísmo cristianizado llamado monarquianismo (que literalmente significa "un solo principio"). Aparecieron dos clases de monarquianismo para causar problemas a las jóvenes comunidades cristianas. Una, conocida como monarquianismo dinámico, es estrechamente paralela a las ideas monoteístas de los cristianos ebionitas. Según este concepto Cristo no fue eternamente Hijo de Dios, sino que alcanzó divinidad, aunque sin superar nunca una condición de subordinación. En el momento del bautismo por manos de Juan en el río Jordán, su conducta piadosa fue coronada con bendición divina cuando la voz celestial declaró: "Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia" (Mt. 3:13-17). El monarquianismo dinámico interpretó este relato como que en ese momento y allí, el espíritu humano (*logos*) de Jesús fue vaciado mediante un infusión del Espíritu divino (*Logos*). Con este movimiento la iglesia sufrió el ataque de un concepto

subordinacionista, adopcionista, de la persona de Cristo, unido a un intenso énfasis moralista. El resultado fue una cristología que entregaba la verdadera y total humanidad de Jesús como también su deidad.

c. También surgió una segunda forma de monarquianismo, conocida como modalismo – un concepto que, encuadrado en ideas más contemporáneas, ha experimentado un intenso resurgimiento en tiempos recientes (compare Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pgs. 330-37). En sus expresiones más tempranas el monarquianismo modalista está estrechamente asociado a los nombres de Praxeas y Sabellius. Ellos defendían un concepto básicamente unitario de Dios. Según decían, la distinción convencional de personas, es decir, Padre, Hijo y Espíritu Santo, no se refiere a una diferenciación real de personas, sino a tres modos, o "máscaras," o manifestaciones en las que el mismo Dios viene a nosotros. Jesucristo es uno de esos modos de auto-revelación divina.

Estas tres escuelas dentro del joven cristianismo subrayaban toda la unidad de la Deidad a expensas de la genuina dualidad de naturalezas en Cristo; fallaban particularmente en hacer justicia a su plena y verdadera deidad. Para confrontar semejantes desafíos surgieron apologetas cristianos tales como Ireneo y Tertuliano. Estos, afirmando la humanidad de Cristo, acentuaban su deidad. Sin embargo, sus escritos carecen de una delineación profunda y clara de los problemáticos temas involucrados. Estaban básicamente abocados a honrar, tan plenamente como fuese posible, el misterio que es Jesucristo, la identidad e integridad de sus dos naturalezas dentro de la unidad de su persona.

d. Desde un ángulo totalmente puesto, la cristología ortodoxa fue atacada por la más formidable y perniciosa herejía que invadiera la vida de la joven iglesia – el gnosticismo. Las influencias gnósticas (que acentúan un tipo esotérico de "conocimiento") nació de ideas profundamente arraigadas en la filosofía griega; ideas como la superioridad de la realidad espiritual divina sobre la no-realidad, o al menos, la realidad inferior, de cosas físicas, humanas, corporales. Tales dualismos no dan lugar a una integración personal de lo divino y humano. Por eso Cristo fue considerado como el Espíritu divino (*logos*) que habitó, "estableció residencia en" el hombre Jesús, pero sin una unión personal. La humanidad simplemente "alojó" a la deidad. Por eso, algunos sostenía que en la crucifixión, la naturaleza divina, inmune al sufrimiento, abandonó al hombre Jesús, dejando a Satanás solamente un cuerpo. En la amenaza gnóstica la iglesia quedó envuelta en las formas más insidiosas de docetismo (de *dokeo*, que significa, "ser aparentemente," una mera "semblanza"). Las tendencias docéticas llevaron a muchos a considerar la humanidad de Cristo como una aparición, una ilusión óptica. El Cristo real era puramente divino. Su presencia corporal, un fantasma; o que tenía un cuerpo celes-

tial, no terrenal, un cuerpo que llevaba consigo desde el cielo.

Enestas luchas confesionales la joven iglesia llegó a comprender claramente que la salvación depende de la auténtica y completa humanidad de Cristo tanto como de su completa y auténtica deidad. Los padres antignósticos se levantaron en defensa de la cristología ortodoxa. Sus escritos exhiben ciertas acentos reaccionarios, pero con una tendencia hacia los conceptos subordinacionistas, es decir, que en verdad es divino, pero de un orden inferior al del Padre. Estos choques doctrinales seguidos por una articulación más refinada de las herejías, ocasionaron la convocatoria de una serie de concilios ecuménicos durante el cuarto y quinto siglo. En estos desarrollos conciliares había una fuerte tendencia, por presión de la forma corriente de pensar, de hacer de "la persona [de Cristo] un tema independiente, casi aislado, separado de [su] obra." De todos modos nunca debemos perder de vista el interrogante subyacente "si esta o aquella definición podría truncar o distorcionar la obra de salvación. En cuanto a este extremo nunca hay una separación absoluta entre persona y obra" (Thielicke, *La Fe Evangélica*, Vol. II, p. 344).

III. 3.2.2. Los Concilios Ecuménicos

La era de la persecución había pasado. Durante los primeros tres siglos varias comunidades cristianas habían soportado, ola tras ola, la represión por parte del estado romano contra la iglesia. Algunas persecuciones fueron regionales, otras abarcaban a todo el imperio, y su intensidad fue variada. Con el Edicto Imperialde Milán, 313 d.C. estas amenazas llegaron a su fin. Había nacido el Santo Imperio Romano. Ahora los emperadores mismos eran cristianos, y el cristianismo llegó a ser la religión oficialmente prescripta tanto de oriente como de occidente. Entre tanto, una iglesia más acabadamente institucionalizada tomó su lugar junto a un estado altamente organizado. En el marco de esta emergente coalición político-eclesiástica, obispos y gobernante civiles con frecuencia colaboraban en convenir una serie de concilios ecuménicos (en el sentido de ser "mundiales"). Con frecuencia eran factores políticos tan grandes como los factores confesionales los que dictaban las agendas y determinaban los resultados. A pesar de sus frutos negativos la importancia duradera de estas decisiones conciliares está en el desarrollo de los dogmas, trinitarios y cristológicos, que ellos legaron a la iglesia pasada, presente y futura.

a. Del Concilio de Nicea, Berkouwer dice:

> El año 325 siempre seguirá siendo un mojón en el desarrollo de la reflexión cristológica en la iglesia. [Allí] la fe sencilla de la iglesia

> resistió exitosamente uno de los más serios ataques que jamás haya encarado.... [Porque] la religión de Nicea regresa al testimonio de las Escrituras y es un eco, a pesar de los términos cargados, de la adoración caracterizada por el Nuevo Testamento. (*La Persona de Cristo*, pgs. 60,63)

Los actores centrales del drama fueron Ario y Atanasio. Ario fue enérgico proponente de una cristología subordinacionista. Sostenía que Cristo es *homoiousios* con el Padre, de "sustancia similar," semejante al Padre, pero no completa y verdaderamente divino. Dios es uno, decía, y es eterno. Aparte de él solamente existe una realidad creada, la cual se origina totalmente en la voluntad de Dios, no en su esencia. Cristo es "el primogénito de toda la creación" (Col. 1:15). Por eso no es eterno, ni "consubstancial" con Dios el Padre. Como Hijo de Dios tiene un comienzo, es decir, Dios no fue siempre un Padre, y no siempre tuvo un Hijo. Al concebir a Cristo como su acto primordial de creación, Dios se convirtió en Padre. Por eso Cristo es el "unigénito," pero no el "eternogénito" Hijo de Dios. Porque Cristo goza de esta relación muy especial para con Dios el Padre, Ario estaba dispuesto a llamarlo el Hijo de Dios, pero no conforme a su esencia, sino conforme a su divina voluntad. "El resultado neto de esta enseñanza fue reducir al Verbo a un demi-Dios" (J.N.D. Kelly, *Temprana Doctrina Cristiana*, pg. 230).

El campeón de la ortodoxia cristiana en Nicea fue Atanasio. Sostenía que Cristo es *homoousios* con el Padre, "consubstancial" en el sentido de ser coeterno y codivino. La obra del concilio tenía muchas ambigüedades. Surgieron numerosos partidos opuestos entre sí. Los padres de Nicea querían apoyarse únicamente en el testimonio simple de la Escritura. Pero el deseo de obtener claridad confesional los llevó a usar algunos conceptos de gran carga filosófica. La participación del emperador, políticamente motivado, fue otro factor de complicación. Quería preservar una fe en todo el imperio evitando un cisma entre oriente y occidente. Pero al final Atanasio ganó la victoria del día, y posteriormente sus conceptos se abrieron camino al Credo de Nicea. Mediante este credo, y usando frases enfáticas y repetitivas, la iglesia confiesa su fe "... en un Señor Jesucristo, el unigénito Hijo de Dios, engendrado por el Padre con anterioridad a todos los mundos; Dios de Dios, Luz de Luz, auténtico Dios de auténtico Dios, no hecho, de una misma substancia con el Padre." Rechazando la *homoiousios* de Ario y adoptando la *homoousios* ("de una substancia") de Atanasio, los expositores de la doctrina nicena intentaron salvar los intereses soteriológicos y litúrgicos de la iglesia, para lo cual era mandatorio que Cristo sea divino" (Pelikan, *El Nacimiento de la Tradición Católica – 100-600*, pg. 206).

Por un tiempo parecía que si bien Atanasio había ganado la batalla en Nicea, Ario estaba ganando la guerra. Atanasio fue llevado repetidas veces al exilio. Entre tanto, aunque condenado, el cristianismo ariano seguía atrayendo un considerable número de adherentes en algunos sectores de la iglesia. En forma sorprendentemente análoga retornó con fuerza en el liberalismo del siglo diecinueve. Mirando de manera retrospectiva a la historia Abraham Kuyper comenta que "uno meramente tiene que escribir otros nombres y otras fechas en la historia de la herejía ariana, y, siempre que uno lo tome de manera ampliamente esquemática, se repite el curso del modernismo" (compare Berkouwer, *La Persona de Cristo*, pg. 10). Sin embargo, en el tiempo desde Nicea hasta la era del Esclarecimiento, el arianismo fracasó en establecerse de manera permanente en la iglesia occidental. Prevaleció la cristología nicena.

b. Poco después de los pronunciamientos en Nicea, llegaron al foro disputas referidas al otro aspecto del tema cristológico, es decir, la completa y auténtica humanidad de Jesús.

Esto condujo a la celebración del Concilio de Constantinopla, en 381 d.C. Allí la figura principal fue Apolinario, un gran admirador de Atanasio y fuerte defensor de las decisiones nicenas. Sin embargo, sus intentos por entender a Juan 1:14: "el Verbo se hizo carne . . . ," lo llevó a comprometer la humanidad de Cristo. Es imposible, sostenía Apolinario, que el *Logos* divino esté plenamente unido al hombre Jesús, puesto que ello resultaría en un *tertium quid*, una tercera clase de ser, ni completamente divino, ni completamente humano, sino una mezcla de ambos. Apolinario trató de resolver este problema recurriendo a un concepto tricotomista del hombre. Veía a la naturaleza humana como compuesta por tres partes – cuerpo, alma y espíritu. En Jesús el *Logos* divino (Espíritu) reemplazó al *logos* humano (espíritu), reduciendo así severamente la completa humanidad de Jesús. Porque, dado que el *logos* en el hombre, y de forma suprema en Cristo, es el principio activo de racionalidad y auto-determinación, la humanidad de Jesucristo quedó severamente menguada y reducida a pasividad. Además, puesto que según Apolinario el espíritu humano es la fuente del pecado, su concepto hizo posible acentuar la inocencia de Cristo. Sin embargo, el resultado fue una forma de docetismo, un eclipse casi total de la humanidad de Jesús. Jesús ya no es "semejante a nosotros en todas las cosas." Su humanidad es sacrificada en favor de su deidad; en efecto, es asolada por esta, dejando a Cristo con esencialmente una sola naturaleza, la divina. De esa manera Apolinario representa un avivamiento del monarquianismo, preparando el camino para dos herejías cristológicas posteriores, el monofisitismo (una sola naturaleza) y el monotelitismo (una sola voluntad).

El Concilio de Constantinopla condenó los conceptos de Apolinario.

Después de reafirmar las decisiones de Nicea sobre la completa y auténtica deidad de Cristo, prosiguió afirmando su completa y auténtica humanidad. Con ello estaba dispuesto el escenario para la siguiente ronda en estas continuas controversias cristológicas. Surgió la siguiente pregunta: Dada la aceptación de Nicea y Constantinopla, ¿cómo debe entender la iglesia la interrelación de las dos naturalezas de Cristo? Se ofrecieron dos respuestas muy opuestas, una por Nestorio, la otra por Eutico. Estos conceptos en conflicto ocasionaron la celebración de los dos siguientes concilios que fueron pasos hacia el clímax, el Concilio de Calcedonia.

c. El Concilio de Efeso, en 431 d.C. se ocupó del error nestoriano. El razonamiento de Nestorio partía de dos naturalezas, una humana, otra divina, para proponer dos personas, una humana, otra divina. La dualidad de naturalezas implica división de la personalidad, un doble ego, introduciendo así una profunda cuña entre lo divino y lo humano en Cristo. Pero, según Nestorio las dos naturalezas son una en espíritu. Están unidas por una unión moral de dos voluntades en perfecto compañerismo, pero careciendo la unión personal integral de Dios y hombre. Efeso rechazó este concepto dicotomista de resolver el misterio.

d. En 448 d.C. se celebró otro concilio en Constantinopla para responder a los conceptos de Eutico, quien presentaba argumentos totalmente opuestos a Nestorio. Sostenía que una sola persona implica una sola naturaleza. El resultado fue la propuesta de otro *tertium quid.* Eutico sostenía que el Cristo pre-encarnado, fue una persona puramente divina. Sin embargo, su natividad en Betlehem, resultó en una mezcla de naturalezas, divina con humana. Por eso, el Cristo de la fe es una sola persona con una sola naturaleza; ni completa y auténticamente divina ni completa y auténticamente humana, sino una mezcla confluente de las dos. Los padres de Constantinopla rechazaron esta confusión de naturalezas tal como la proponía Eutico. Pero el "Sínodo Ladrón," celebrado al año siguiente, vindicó a Eutico, creando así la caótica situación que debía resolver el Concilio de Calcedonia.

e. El "arreglo de Calcedonia" (Kelly), considerado a veces como "victoria romana" sobre Alejandría y Constantinopla en el oriente (Weber) marca la división de las aguas a tres siglos de acalorada disputa sobre la doctrina de Cristo. Sus declaraciones clásicas han resistido la prueba del tiempo. Ellas demostraron ser "fundamentales desde entonces para desarrollo cristológico de todo el occidente latino, mucho del oriente griego, y parte de oriente sirio" (Pelikan, *El Nacimiento de la Tradición Católica–100-600*, pg. 263). Edificando sobre los fundamentos anteriores Calcedonia contraatacó en forma sumaria los conceptos heréticos discutidos por los concilios anteriores. Afirmó la dualidad de naturalezas en Cristo, coexistentes en unión personal. Al establecer parámetros al

misterio, Calcedonia declaró que las dos naturalezas de Cristo coexisten 1) "no confundidas" – contradiciendo a Eutico, 2) "no cambiadas" – contradiciendo los conceptos subordinacionistas-adopcionistas de Ario, 3) "no divididas" dentro de cada naturaleza – contradiciendo a Apolinario, y 4) "no separadas" – contradiciendo a Nestorio. Así los padres de Calcedonia estuvieron satisfechos por salvaguardar el misterio, esto es, la identidad e integridad de las dos naturalezas en unidad de persona, de circunscribirlo, rechazando así falsas interpretaciones. Este consenso confesional dio forma al futuro, permitiendo que se eviten herejías, que se afirmen verdades, que se honre al misterio. Su declaración decisiva lleva a Berkouwer a decir que en Calcedonia "Hay un '¡detente!' que ciertamente seguirá resonando contra toda forma de especulación que intente penetrar el misterio más allá de lo permitido por la revelación" (*La Persona de Cristo*, pg. 88).

Muchas veces se ha planteado la acusación de "negativismo desnudo" contra la ortodoxia de Calcedonia. Pero difícilmente se puede concebir un enfoque esencialmente diferente. Calcedonia dijo lo que tenía que ser dicho sin ir más allá de lo que la Escritura permite. Aun sus afirmaciones negativas llevan un énfasis positivo. En vista de su misterio "nuestro lenguaje sufre un colapso" y quedamos reducidos a un "tartamudeo." Porque "Calcedonia dice aquellas cosas que dejan a los hombres 'sin habla.' Sus términos no son medios para captar, sino más bien para dar a conocer que fuimos captados" (Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 116). A modo de coronar las declaraciones, Pelikan afirma:

> La cristología de Calcedonia estableció los términos para la teología y devoción de la iglesia latina, al menos hasta el tiempo de la Reforma, y aun entonces las varias doctrinas opuestas sobre la persona de Cristo se disputaban la mejor declaración de lealtad a Calcedonia. (Pelikan, *El Nacimiento de la Tradición Católica – 100-600*, pg. 266)

Sin embargo, esto cambió radicalmente con el advenimiento de la modernidad. El enfoque "desde arriba" de la cristología dio lugar a las hermenéuticas "desde abajo" de la mente del Esclarecimiento. Por eso la teología liberal no solamente se rehusó a detenerse en Calcedonia, sino que prosiguió hasta romper con dichp concilio.

f. La fórmula de Calcedonia cubría todos los términos de la ecuación cristológica. Desarrollos posteriores hicieron poco más que revelar algunos aspectos ocultos sobre este dogma. El cristianismo oriental enfocó ontológicamente la *persona* de Cristo, el occidente enfocó soteriológicamente su *obra*. En la era de la Reforma los socinianos, como predecesores

del liberalismo moderno, empujaron la herejía ariana a su conclusión final. Los reformadores respondieron reiterando la fe de los concilios ecuménicos: Jesucristo es "el unigénito Hijo de Dios, engendado desde la eternidad, no hecho, . . . sino co-eterno con el Padre . . . El es el Hijo de Dios, no solamente desde que asumió nuestra naturaleza, sino desde toda la eternidad . . ." (Confesión Belga, Artículo X). Como extremo opuesto, ciertos "hijastros de la Reforma" disminuyeron la auténtica humanidad de Cristo. Por eso, "en oposición a la herejía de los anababtistas, que niegan que Cristo asumió carne humana de su madre" los padres de la Reforma confesaron que tomó sobre sí "auténtica naturaleza humana con todas sus debilidades, excepto el pecado" (Confesión Belga, Artículo XVIII). Calvino, cuyos pensamientos están detrás de estas declaraciones del credo, "adhiere estrictamente a la línea de ortodoxia Calcedónica" (John T. McNeill, ed. *Instituciones*, Vol. I. pg. 482, pie de página 1). "A un lado con el error de Nestorio," dice. También habla de "esa fabricación impía cuyo autor es Eutico," sosteniendo que ambos fueron "justamente condenados" por los concilios ecuménicos (*Instituciones*, II,14,4 y 8). Y Calvino resiste los intentos por canonizar la terminología filosófica, muchas veces dudosa, empleada por los antiguos padres de la iglesia. Tales conceptos pueden ser "necesarios para desenmascarar a falsos maestros," afirma. Pero después agrega: "Desearía que fuesen sepultados" si solamente los creyentes pudieran concordar con la simplicidad del testimonio bíblico (*Instituciones*, I,13, 4 y 5). Es en el contexto de la historia de redención donde la cristología de Calvino se siente más en casa. A la luz de ambos Testamentos, tanto del Antiguo como del Nuevo, presenta a Cristo como Mediador del pacto. En su triple oficio Cristo es nuestro Maestro, Intercesor y Rey (*Instituciones,* II, 14,3; 15).

El arreglo de Calcedonia volvió a presentarse a los Reformadores en una acalorada disputa entre los seguidores de Calvino y Lutero. Porque los calvinistas confiesan que "ahora Cristo no está en la tierra con su naturaleza humana" mientras que en su divinidad "no está ni un momento ausente de nosotros," y puesto que "la divinidad de Cristo ciertamente está más allá de los límites de la humanidad que ha asumido" los luteranos los acusaron del error dualista de Nestorio. Este así llamado "extra-calvinisiticum" (*Instituciones*, II,13,4), impone, afirmaban los luteranos, una separación de las dos naturalezas, aunque al mismo tiempo los calvinistas confiesan que "su divinidad está y sigue estando unida personalmente a su humanidad" (Catecismo de Heidelberg, Q. & A. 47 y 48). En su contraataque los calvinistas acusaron a los luteranos de revivir el error de Eutico. Según la tradición luterana la ascensión de Cristo a la gloria implicó un cambio radical. Su cuerpo glorificado

adquirió la cualidad divina de la omnipresencia. En este punto la cristología tiene un efecto directo sobre el concepto de la presencia real de Cristo en la cena del Señor, es decir, que el cuerpo de Cristo está presente "en, debajo, y con" el pan, así como el calor está con un hierro al rojo vivo (Lutero). Según los calvinistas esta idea se recuerda la confusión de las dos naturalezas propuesta por Eutico.

En este punto aumenta la complicación. Porque a partir de este choque doctrinal surgió el interrogante de la *communicatio idiomata*, es decir, el intercambio de propiedades entre las dos naturalezas (*Instituciones*, II,14,1). Los luteranos sostenían que la propiedad divina de la omnipresencia fue conferida a la humanidad de Cristo como una "mezcla," no por "confusión." Los calvinistas sostenían que no hay intercambio de propiedades entre las dos naturalezas. Cada naturaleza retiene plenamente su propia y singular identidad e integridad. La "comunicación de propiedades" significa más bien que todas las cualidades humanas y divinas son conferidas a la misma persona de Cristo Jesús. De esta confrontación doctrinal queda claro que las dos tradiciones reformadas estaban presionando ambas la cristología de Calcedonia hasta sus límites. Resumiendo los conceptos de Calvino, Berkouwer dice:

> En Cristo hay solamente un sujeto actuante, pero en él yace la distinción de propiedades, – el misterio de Calcedonia. . . . [Consecuentemente Calvino estaba] a la defensiva contra cualquier cruce de límites humanos, también en Cristo. . . . En un acto de amor y reconciliación el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana, y su naturaleza humana es en todas las cosas semejante a nosotros, aun en la humanidad que Cristo tiene después de su glorificación. . . . Debemos ocuparnos en mantener que todas las acciones de Cristo fueron realizadas por *una* persona y que en los sufrimientos de Cristo la naturaleza humana estuvo indisolublemente unida a la divina. Por eso la comunión de naturalezas llega a su expresión en una comunión de acciones. (*La Persona de Cristo*, pgs. 282, 293)

III. 3. 3. La Presencia del Mediador Entre Nosotros

La redención como restauración de la creación caída a lo que fue y a lo que todavía tiene el propósito de ser, y de llegar a ser – es lo que constituye la historia bíblica que moldea el pensamiento reformado. Como mediador de la redención (2 Cor. 5:18-19; Col. 1:20; Ef. 2:16), Cristo edifica nuevamente sobre los fundamentos puestos por la Palabra mediadora de Dios para la creación (Jn. 1:3; Col. 1:16-17). Ahora esa obra original

está severamente desalineada. De todas maneras la obra reconciliadora de Dios con su mundo, en Cristo, presupone una unión irrompible entre creación y redención. De esa manera, lejos de apartarnos del mundo, la historia de la salvación nos reubica en él con una visión que renueva la vida.

Considerando ahora la presencia de Cristo entre nosotros en su triple oficio como Mediador de redención, tenemos que recordar que hay una estrecha conexión entre esta doctrina y la anterior doctrina creacional del "Hombre en su oficio." Porque Cristo, el "postrer Adán," vino a tomar el lugar del "primer Adán" y su raza caída. Por eso su misión tiene significado y propósito universal. Consecuentemente "el concepto de 'oficio' [elimina] la actividad de Cristo de la esfera privada, arbitraria y caprichosa" (Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 170). Esta doctrina del triple oficio, dado originalmente con la creación de la humanidad, y ahora renovado vicariamente en Cristo, le debe su primera formulación clara a los reformadores. No es que esté totalmente ausente de los pensadores medievales. Pero como comenta Calvino, ellos lo tratan "fríamente, de manera más bien ineficiente" (*Instituciones*, II,15,1). Por eso lideraron su desarrollo Lutero con sus conceptos referidos al sacerdocio de todos los creyentes, y en forma más completa Calvino. Apelando al fuerte énfasis bíblico en un solo Mediador entre Dios y hombre (1 Tim. 2:5; "no hay otro nombre" Hech. 4:12), y conforme al carácter de único que tiene el camino de salvación (Jn. 14:6), los pensadores de la Reforma sostenían que el oficio mediador de Cristo es indivisiblemente singular. Sin embargo, es posible distinguir dentro de este solo oficio tres aspectos, – el profético, sacerdotal y real – aunque sin trazar líneas demarcatorias agudas entre ellos, puesto que actúan al unísono. La persona y obra de Cristo como Mediador colorea los tres. Esto lleva a Berkouwer a decir: "El gobierno real de Cristo en conexión inseparable con su profecía y sacerdocio es una bendición para el mundo" (*La Obra de Cristo*, pg. 76).

El tratamiento que Calvino le da a esta doctrina (*Instituciones*, II,15) se apoya fuertemente en analogías del Nuevo Testamento. Allí se describe regularmente la ordenación al oficio como "ungido por el Señor" por medio de los agentes establecidos, siendo así "comisionados" para servir como "instrumentos escogidos del Señor." Reyes, sacerdotes y profetas, todos ellos ocupan oficios creados. Consecuentemente siempre sirven debajo de una autoridad superior ante la cual son responsables. El oficio es una santa vocación. "Uno no se llama a sí mismo al oficio, sino que es llamado a cumplir una tarea" (Berkouwer, *La Obra de Cristo*, pg. 64). La totalidad de los diversos elementos que definen el significado bíblico del oficio alcanzan su punto de concentración en Cristo el Mediador. En este sentido "solamente Cristo, y nadie más, puede ser el centro de esta obra

y por lo tanto el titular de estos oficios" (Thielicke, *La Fe Evangélica*, Vol. II, pg. 342). El es el "Mesías" prometido, el "Cristo" de Dios, y estos dos nombres significan "el Ungido" (compare Is. 61:1 con Lc. 4:18; Hech. 4:27). Como Sustituto nuestro, viviendo vicariamente nuestra vida, muriendo nuestra muerte, asegurándonos anticipadamente nuestra resurrección, su obra de unción llena los tres aspectos del oficio de mediador, que, si bien están claramente delineados entre los ungidos del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento, todos ellos están íntegramente unidos en Cristo. De modo que "la doctrina del 'triple oficio' es un instrumento apropiado para prevenir todo tipo de interpretación unilateral, y asegurar la plena interpretación de la unicidad y totalidad de la obra de esta sola persona en toda su plenitud" (Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 176).

III. 3.3.1. Cristo como Profeta

En su oficio profético Cristo Jesús es el Verbo encarnado, que habla como Dios y por Dios a una humanidad perdida. Identifica a su mensaje con el de los profetas del Antiguo Testamento (Mt. 21:33-46). Pero también representa "algo mayor" (Lc. 11:32). Es más que una simple línea de continuidad entre él mismo y los profetas antiguos. La misión de Jesús es el cumplimiento de la de ellos y le otorga el significado definitivo a su mensaje. Por eso ahora él es nuestro "sumo sacerdote" (Catecismo de Heidelberg, Q. & A. 31). En el alcance total de su oficio mediador, incluido el aspecto profético, Cristo revela tanto una obediencia activa a la voluntad de su Padre como pasiva. Dice: "Yo les he dado tu palabra" (Jn. 17:14). Jesús es totalmente sumiso a su mandato celestial. "Mi enseñanza no es mía" agrega, "sino de aquel que me envió" (Jn. 7:16). Esta perfecta sumisión es al mismo tiempo la libre expresión de su propia firme voluntad. Porque él también habla por sí mismo: ". . . Antes que Abraham fuese, yo soy" (Jn. 8:58). No solamente testifica de la verdad que ha recibido desde lo alto, sino que además afirma ser personalmente "la Verdad." Por eso con frecuencia las multitudes se asombraban ante sus audaces declaraciones proféticas "porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas" (Mt. 7:29).

Durante su ministerio terrenal, Jesús fue profundamente consciente de su oficio profético. Ya a la edad de doce años, mientras dialogaba con los rabinos en el templo, hay claras señales de este profundo entendimiento. "¿No sabíais," les pregunta luego a sus inquisitivos padres, "que en los negocios de mi Padre me es necesario estar?" (Lc. 2:49). Al ser rechazado por la gente de su ciudad, les responde: "nadie es profeta en su propia tierra" (Lc. 4:24). Lamentando la dureza de corazón de Jerusa-

lén, comenta irónicamente: "No es posible que un profeta muera fuera de Jerusalén" (Lc. 13:33). Nunca se distanció de este profundo sentido de llamamiento profético, ni aun encarando las formas más severas de sufrimiento y vergüenza. Su corazón sangró más profusamente durante el juicio cuando los miembros del Sanhedrin lo vituperaban con despreciables burlas: "Profetízanos, Cristo, quién es el que te golpeó" (Mt. 26:68). En su fascinante exposición de este pasaje Klaas Schilder dice que Cristo "el principal profeta" es vituperado aquí mientras "está en la cima de la profecía." El peor abuso no fueron los golpes ni el ser escupido, sino que su propio pueblo -y nosotros incluidos en él- "se mofaba de la función más venerable y profunda de su vida; convirtieron su oficio [profético] en una broma." Allí, "sobre el monte de los profetas . . . experimentó el terror infernal que existe en el profundo abismo de todos los profetas rechazados" (*Cristo Juzgado*, pgs. 173-94).

Como profeta, Cristo Jesús proclama consistentemente el significado tanto de su tarea sacerdotal como de sus reclamos como Rey. Porque los tres aspectos de su oficio mediador son uno. Esta unicidad encuentra su continuación en la obra del Espíritu Santo. Con urgencia profética el Espíritu llama ahora a los seguidores de Cristo a un servicio de autosacrificio y obediencia como corresponde al Rey. Porque su importancia como profeta difícilmente puede ser sobreestimada. En cambio, puede ser severamente distorcionada. Ese es el triste espectáculo del liberalismo moderno, que aclama sus dones proféticos a expensas de su sacerdocio y de su naturaleza real, encerrándolo como al rabino de Nazaret en su "galería de los famosos" como uno de los más distinguidos maestros de moralidad que tuvo la historia. Como ocurre con todas las ideas, estas también tienen sus consecuencias, en este caso, consecuencias espantosas y trágicas. Porque separar uno de los aspectos del oficio de Cristo de los otros significa perderlos a todos. Cristo mismo afirma la interrelación de ellos cuando es, confrontado por la pregunta de Pilato: "¿Luego eres tú rey?" Respondiendo Jesús afirma: "¡Tú dices que yo soy rey!", y luego relaciona su oficio de Rey y de profeta agregando: "Yo para esto he nacido, y para esto he venido al mundo, para dar testimonio a la verdad" (Jn. 18:37-38). Por eso, de acuerdo a Berkouwer, Bavinck tiene razón al decir que "Cristo no simplemente realiza actividades proféticas, sacerdotales y reales, sino que la totalidad de su persona es profeta, sacerdote y rey, y . . . todo lo que es, hace y dice revela esta triple dignidad" (*La Obra de Cristo*, pg. 70). De esa manera somos advertidos a no considerar abstractamente a la persona de Cristo, o a su obra aislada de su persona. Ambas cosas van de la mano.

III. 3.3.2. Cristo como Sacerdote

El oficio sacerdotal de Cristo también está estrechamente relacionado al oficio sacerdotal tal como funcionaba en la historia de redención del Antiguo Testamento. Esta conexión es desarrollada implícitamente a lo largo del Nuevo Testamento, y en forma más explícita, en la carta a los hebreos, cosa de esperar, dirigida a cristianos con un fuerte fondo judío. En 5:1-10 el desconocido autor describe la tarea de todo "sumo sacerdotes" tal como se aplica a Cristo. El es escogido "de entre el pueblo"; "no toma la honra para sí mismo, sino que es llamado por Dios, al igual que Aarón"; "Es designado a actuar en favor de los hombres en relación con Dios"; su tarea consiste en "ofrecer dones y sacrificios por los pecados." Así era en el sacerdocio levítico. En Cristo apareció uno mayor que Aarón y sus hijos (Heb. 7:26-28). Porque él es "sumo sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec" (Heb. 6:20). En él se cumple la anunciada "sombra de los bienes venideros la imagen misma de las cosas" (He. 10:1).

De esa manera, restableciendo el pacto antiguo a su carácter nuevo y a su finalidad, Cristo como nuestro "único sumo sacerdote" (Catecismo de Heidelberg, Q.& A. 31) demuestra obediencia tanto activa como pasiva a la voluntad de su Padre. "No vino para ser servido, sino para servir, y dar su vida en rescate de muchos" (Mrc. 10:45). Lejos de ser la víctima trágica de una desafortunada conspiración, es el agente activo, el participante liderador en el plan de salvación de Dios. Cristo dice: "Por eso me ama el Padre, porque yo pongo mi vida, para volverla a tomar. Nadie me la quita, sino que yo de mí mismo la pongo. Tengo poder para ponerla, y tengo poder para volverla a tomar. Este mandamiento recibí de mi Padre" (Jn. 10:17-18).

Cristo no se limita a cumplir activamente su tarea sacerdotal "para cumplir toda justicia" (Mt. 3:15; 5:17-18; Jn. 15:10), sino que también sufre, pasivamente, como el cordero sacrificial. Este es el corazón del testimonio de Juan el Bautista: "¡He aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo!" (Jn. 1:29), un eco de la profecía de Isaías referida a que "como cordero es llevado al matadero" (Is. 53:7). Pablo afirma este punto, relacionando la obediencia a muerte del Mediador (Fil. 2:8) al evento central en la historia del Antiguo Testamento, el éxodo, y dice que "nuestra pascua, que es Cristo ya fue sacrificada por nosotros" (1 Cor. 5:7). La Escritura abre una perspectiva aun más profunda en cuanto al sufrimiento y a la muerte sacrificial de Cristo, diciendo en su enseñanza pastoral que los creyentes son redimidos "con la sangre preciosa de Cristo, como de un cordero sin mancha y sin contaminación." Aunque esto fue "manifestado en los postreros tiempos" así había sido "destinado desde antes de la fun-

dación del mundo" (1 Pedro 1:18-20). Por eso, Cristo es simultáneamente sacerdote y sacrificio.

Estos dos temas entrelazados acompañan al ministerio sacerdotal de Cristo desde comienzo a fin. No fue solamente su expiación, obra cumplida de una vez para siempre en aquel entonces y en ese lugar, sino también su continua intercesión aquí y ahora. Lo primero es irrepetible, totalmente encerrado en los paréntesis de aquellas tres décadas puntuales del primer siglo, alcanzando su clímax decisivo en el grito de la cruz "¡Consumado es!" (Jn. 19:30). Soberanamente, exclusivamente solo, Cristo, nuestro Sustituto fue impulsado en forma creciente a un aislamiento absoluto. "El gran Pastor de las ovejas, completamente solo en su llamamiento, realizó el acto supremo de protección en favor de sus ovejas, el acto que debía explicar y convalidar todos los demás actos" (Schilder, *Cristo en su Sufrimiento*, pg. 456). La carga, de otra manera insoportable, de la culpa del mundo nunca fue quitada de sus hombres. Nadie pudo compartirla para aliviarla. Porque Cristo lo soportó todo *pro nobis* "por nosotros." Como había dicho el profeta: "Jehová cargó en él el pecado de todos nosotros" (Is. 53:6). Cristo corporizó la unión misteriosamente única de su inocencia y nuestra culpa; personalmente nadie pudo responder a su desafiante pregunta: "¿Quién de vosotros me redarguye de pecado?" (Jn. 8:46); ante el foro era el más grande de los pecadores del mundo. Como dice Pablo: "Al que no conoció pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros fuésemos hechos justicia de Dios en él" (2 Cor. 5:21). El "gran cambio" (Lutero) ha tenido lugar. Incluso Caifás, el sumo sacerdote, testifica inconscientemente de esta verdad, argumentando que "es conveniente para ustedes que uno muera por el pueblo." Juan interpreta estas palabras, motivadas por la maldad, pero profundamente adecuadas, como diciendo que por su muerte vicaria Cristo congregaría "en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos" (11:49-52).

Esa es la forma en que debía ser, y esa es la forma en que Cristo quería que fuese. En ello yace un santo "tiene que ser." Tal como el Cristo incógnito lo explica a los caminantes de Emaús: "¿No era necesario que el Cristo padeciera estas cosas, y que entrara en su gloria?" Lc. 24:26); porque "era necesario que se cumpliese todo lo que está escrito de mí" (ver. 44). Esta necesidad surge de la historia bíblica, es decir, de la restauración desesperadamente necesitada para una creación sacudida por el pecado. En este irrepetible acto expiatorio, realizado una vez para siempre, los líderes judíos actuaron con injusticia, derramando sangre inocente. Sin embargo, supervisándolo todo había, en forma concurrente, una justicia muchísimo mayor. Porque si bien Jesús fue "crucificado y muerto por manos de inicuos, ello ocurrió "por el determinado consejo y anticipado conocimiento de Dios" (Hech. 2:23). Por eso, como comenta

Berkouwer, "A través de la confusión de arbitrariedades humanas corre el hilo del plan y de la acción de Dios" (*La Obra de Cristo*, p.146). Por eso, los llamados ocasionales en nuestros días de reabrir el juicio de Jesús no captan la esencia de la cuestión. Porque en la cruz, en una forma absolutamente única, se encontraron y se abrazaron la justicia y el amor divino. Esto requería sangre. Porque "sin derramamiento de [esta] sangre no hay perdón de pecados" (Heb. 9:22). Los liberales modernos pueden llamar esto "teología de carnicería." Sin embargo, los que siguen fieles a la fe cristiana tradicional, seguirán tomando con buena conciencia la copa sacramental en conmemoración de las palabras del Señor: "Bebed de ella todos; porque esto es mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada para remisión de los pecados" (Mt. 26:27-28).

Una segunda fase en el servicio sacerdotal de Cristo, es su continua intercesión. Ahora Cristo vive "siempre para interceder por ellos los que por él se acercan a Dios" (Heb. 7:25). Como Abogado nuestro ante el Padre, defiende nuestra causa. Este no es un emprendimiento nuevo, o mero apéndice a su obra de reconciliación. Es el seguimiento de la obra realizada. La obra expiatoria que Cristo comenzó y "¡terminó!" en la tierra, de una vez para siempre, ahora la hace fructificar desde su celestial puesto de ventaja. Por eso no debemos permitir que el "ya" se pierda en la penumbra de la historia antigua. Su ministerio de intercesión no debería ser separado de la expiación, puesto que no son sino dos aspectos de la misma obra redentora de Cristo, y se puede decir que los dos convergen en una" (Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, pg. 402). No debemos pensar en nuestras oraciones, y en sus oraciones por nosotros, como en intentos por acercar una cruz lejana. Porque en Cristo se opera una fusión de horizontes.

Ya durante sus días de vida terrenal encontramos al Cristo que ora. Eleva una oración de lamento sobre Jerusalén (Mt. 23:37). Cuando Pedro está al borde de la traición, Jesús lo protege del colapso total: "Yo he rogado por ti, que tu fe no falte" (Lc. 22:32). En su oración sacerdotal, en el aposento alto implora al Padre en favor de sus discípulos: "que sean uno, así como nosotros" (Jn. 17:11). Mirando más allá de ellos, también ora por "los que han de creer en mí por la palabra de ellos" (Jn. 17:20), viendo a las "otras ovejas" que deben entrar a su rebaño (Jn. 10:16). La obra intercesora de Cristo como Mediador continúa ahora a lo largo de estos "tiempos del fin" con el resonar de la autoridad merecida por Aquel que sufrió, murió, resucitó, ascendió, y reina por siempre en gloria. El toma nuestras oraciones y las hace suyas propias, santificándolas por la obra del Espíritu Santo, nuestro "segundo Abogado" que "intercede por nosotros con gemidos indecibles" (Rom. 8:26). ¿Quién entonces, "acusará a los

escogidos de Dios"? Porque Cristo Jesús "intercede por nosotros" (Rom. 8:33-34). Por eso, cuando el "acusador de nuestros hermanos" presenta sus punzantes acusaciones "delante de nuestro Dios día y noche" (Ap. 12:10), Cristo se convierte en nuestro "abogado defensor." Lutero dice que el diablo opera con su peor maldad cuando nos susurra dudas al oído, socavando nuestra seguridad de salvación y desestabilizando nuestra conciencia. Pero Cristo es mayor que nuestra conciencia. En él tenemos un sumo sacerdote "que fue tentado en todo según nuestra semejanza, pero sin pecado. Acerquémonos, pues, confiadamente al trono de la gracia, para alcanzar misericordia y hallar gracia para el oportuno socorro" (Heb. 4:15-16).

III. 3.3.3. Cristo como Rey

Al igual que los otros dos aspectos del oficio de Cristo como Mediador, el aspecto de Rey reúne las diversas líneas de revelación Bíblica al convergir estas en su persona y obra. Hay, primero, una línea histórica "desde antes": El Señor le dará el trono de su padre David" (Lc 1:32). Luego está el enfoque "desde abajo": El "Magnificat" de María refleja la "baja condición" de su natividad (Lc. 1:48). También está la intervención "desde arriba": "He puesto mi rey sobre Sion" (Sal. 2:6). Finalmente está la perspectiva "desde antes": "Los reinos del mundo han venido a ser de nuestro Señor y de su Cristo; y él reinará por los siglos de los siglos" (Ap. 11:15). La totalidad de los cuatro puntos de vista, cubriendo el pasado, presente y futuro, convergen en el cuadro unificado del reinado global de Cristo. Su alcance cósmico es reflejado en los sucesivos artículos del Credo de los Apóstoles. El anuncio del nacimiento de Jesús sirvió para notificar a los orgullosos que en Cristo Dios "Quitó los tronos a los poderosos" (Lc. 1:52). Al comenzar su ministerio público, uno de los primeros seguidores de Jesús fue Natanael, cuya instintiva repuesta fue: "Tú eres el Rey de Israel" (Jn. 1:49). En lo alto de la cruz Pilato escribió la contenciosa sentencia de muerte: "Jesús de Nazaret, el Rey de los judíos" (Jn. 19:19). Después de su resurrección, próximo a su ascensión a la gloria, Cristo declaró: "Toda autoridad me es dada en el cielo y en la tierra" (Mt. 28:20).

En estos testimonios bíblicos encontramos a Cristo como rey (y como profeta y sacerdote) en sus dos "condiciones" como se las define comúnmente – en su condición de humillación y en su condición de exaltación. En realidad, a la luz de todo el alcance de la revelación bíblica, esta secuencia cristológica implica tres pasos: desde la exaltación ("aquella gloria que tuve contigo antes que el mundo fuese," Jn. 17:5), pasando por la humillación ("varón de dolores" Is. 53:3), y luego, en base a su misión

totalmente cumplida, el retorno de Cristo a la gloria ("Por lo cual Dios también lo exaltó . . . ," Fil. 2:9). Esta serie de transiciones señala a ese elemento de verdad en la antigua doctrina de "recapitulación" (Ireneo): Como "postrer Adán" Cristo volvió a dar los pasos del "primer Adán" desde la condición de integridad, a su condición caída, para restaurar así a Adán y a sus hijos a la condición de justicia. Como los expresa Berkouwer, esta distinción de condiciones

> . . . tiene el propósito de hacer justicia al testimonio de las Escrituras en cuanto al progreso histórico en la vida de Cristo desde la humillación hasta la exaltación, a través del sufrimiento a la gloria. . . . La confesión de las dos condiciones en la vida de Cristo expresa el valor de la historia, de esta historia. (*La Obra de Cristo*, pgs. 36, 51)

La cruz y la corona – este motivo central refleja las dos etapas en el ejercicio del oficio real de Cristo, al principio totalmente oculto, luego completamente manifiesto. Estos dos senderos reales se intersectan para constituir un decisivo cruce de caminos en la historia de redención. El establo de Betlehem cobija a un rey apenas reconocible: "envuelto en pañales y acostado en un pesebre" (Lc. 2:12). Consistentemente la Escritura relaciona el humilde nacimiento del Rey de manera inextrincable a nuestra desesperada necesidad de reconciliación con Dios, y por eso también con nosotros mismos, con nuestro prójimo y con el cosmos como un todo. Esta es la única motivación, todo incluyente, que está detrás de la encarnación. Sin embargo, esta razón bíblica no es auto-evidente para todos. En tiempos de la Reforma llegó a ser un tema de acalorada disputa entre Calvino y un pensador contemporáneo llamado Osiander. "Con el pretexto de que en ninguna parte la Escritura lo refuta específicamente," Osiander, vocero de una antigua tradición voluntarista, afirmaba que aún "si Adán nunca hubiera caído de su condición original y recta, Cristo lo mismo se hubiera hecho hombre" puesto que ello estaba predeterminado por Dios. En respuesta Calvino sostiene que la sola y única razón para la encarnación es nuestra necesidad de redención. Cristo adoptó la naturaleza de Adán a efectos de "trasponer el abismo [de pecado] entre Dios y nosotros mismos," y así "ser obediente en nuestro lugar" ((*Instituciones*, II, 12,1 y 3 y 5).

Las ideas de Osiander no murieron con él. Varias versiones de ellas sobreviven en el liberalismo moderno, desarrolladas con frecuencia conforme a líneas adopcionistas y modalistas. En Cristo lo divino se hizo humano, según dice el razonamiento común, para que todas las personas razonables de buena voluntad puedan lograr su destino divino. Sin

embargo, la Escritura, dice Berkouwer, "no predica la *elevatio* de la naturaleza humana, sino su liberación y restauración. . . . Desde el comienzo mismo es evidente que la venida de Emanuel es históricamente decretada, y que su significado no es meramente 'general' ni que pueda ser descrito como 'unidad entre Dios y el hombre'" (*La Obra de Cristo*, Pg. 29). Porque "aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad" (Jn. 1:14). Este es el corazón mismo del testimonio bíblico referido a la encarnación. Este es el misterio de Navidad – "el pesebre de Betlehem acuna a un rey." La profundidad de este evento trascendental llega a su expresión en el milagro del nacimiento virginal. "¡El eterno Hijo de Dios, aquel por medio de quien fue hecho el universo, no despreció el seno de la virgen! ¡Qué milagro hay allí!" (J. Gresham Machen, *El Nacimiento Virginal de Cristo*, pg. 394). Este primer paso en la humillación de Cristo, tal como es narrado por Mateo y Lucas tenía, hasta los tiempos modernos, un lugar indiscutido en la confesión de la iglesia. Sin embargo, la era del Esclarecimiento, con sus investigaciones histórico-críticas, introdujeron un cambio radical.

> Mientras las Santas Escrituras fueron aceptadas como la Palabra confiable de Dios . . . , el nacimiento virginal de Cristo era aceptado y confesado sin ninguna crisis de conciencia. Sin embargo, desde el ataque a la autoridad de la Escritura, la puerta quedó a abierta a un extenso criticismo. (Berkouwer, *La Obra de Cristo*, pg. 97)

En recientes décadas este tema crucial originó una aguda confrontación entre Barth y Brunner. Porque en cuanto a este punto "la tradición del Nuevo Testamento es más bien precaria," Brunner plantea la pregunta si estamos "obligados a representarnos, a nosotros mismos, el milagro divino de la encarnación del Hijo de Dios como un nacimiento virginal." Brunner dice que no, porque los relatos del nacimiento virginal representan un intento de la iglesia post-apostólica de racionalizar el milagro por medio de una "explicación biológica" derivada de los prejuicios antisexuales del pensamiento griego. Por eso, conforme a Brunner, podemos confesar "que" Dios se hizo hombre, pero sin decir "cómo" (*El Mediador*, pgs. 322-25). Al "Nein" de Brunner Barth respondió con un resonantes "¡Ja!" "La negación por parte de Brunner del nacimiento virginal es un mal negocio" (*Dogmática de la Iglesia*, I/2, pg. 184). Porque a nivel de la realidad natural (*Historie*), dice Barth, el nacimiento virginal realmente ocurrió. Este es el "milagro." Sin embargo, este evento milagroso, solamente es una "señal," un "indicador" (*Hinweis*) a lo que al fin de cuentas es importante, es decir, al "misterio." Representa la "penetración y el

nuevo comienzo" mediante un acto absolutamente libre, soberano, y exclusivamente divino de auto-revelación en la persona del Hijo (entendido como *Geschichte*, historia sobrenatural, escatológica). Luego Barth concluye diciendo: "El misterio no se basa en el milagro. El milagro se basa en el misterio. El milagro testifica del misterio, y el misterio es confirmado por el milagro" (*Dogmática de la Iglesia*, I/2, pg. 202). Este es el triunfo de la soberana gracia de Dios: que la exaltación de Cristo es revelada precisamente en las profundidades de su humillación (Berkouwer, *El Triunfo de la Gracia en la Teología de Karl Barth*, pgs. 132-35).

En el relato de los evangelios permanece prolongadamente oculta la exltada realeza de Cristo. Queda velada bajo el manto del servicio, es decir, del alimentar a los hambrientos, abrir los ojos de los ciegos, sanar a los enfermos, levantar a los muertos, ministrar a los pobres. Tales demostraciones reales de compasión, más que de juicio, impulsaron a Juan el Bautista a preguntar frustrado: "¿Eres tú aquel que había de venir, o esperaremos a otro?" (Mt. 11:33). La respuesta de Jesús queda encerrada, en efecto, en estas palabras: "Mas si por el dedo de Dios echo yo fuera los demonios, ciertamente el reino de Dios ha llegado a vosotros" (Lc. 11:20). El resultado fue un conflicto entre reinos. Porque la población judía estuvo imbuida de una falsa esperanza mesiánica referida a un reino terrenal. Inclusive los discípulos más cercanos de Jesús estaban contaminados con estas nociones equivocadas (Mt. 20:20-28), aferrándose a ellas hasta casi el final (Hech. 1:6). Solo Pentecostés cambió la perspectiva. Mediante el poder iluminador del Espíritu comenzaron a comprender el significado de las palabras de Cristo, es decir, que el reino no es *de* este mundo. Es *de* Dios. Pero ciertamente está *en* este mundo y es *para* él. Porque donde está el Rey, allí está el reino (Lc. 17:21).

La transición de la cruz a la tumba vacía marca el gran momento de cambio en el ministerio real de Cristo, pasando de la humillación a a la exaltación. En la crucifixión la gente ejecutó su rol sediento de sangre, esto es, los líderes judíos, la multitud, los soldados romanos. Pero lo más decisivo fue la rendición de Cristo, en auto-sacrificio, al camino de salvación del Padre. Porque aun en este ganglio de salvajes emociones humanas, la participación de Dios es "semejante a una mano invisible, misteriosa, que rige y guía todas las acciones humanas desde el comienzo hasta el fin" (Berkouwer, *La Obra de Cristo*, pg. 142). Finalmente, en su grito de abandono, el Rey inclina la cabeza y muere. Como si este sufrimiento no fuera suficiente, el humillado Rey tenía que descender a profundidades aun mayores: "descendió al infierno" – el último artículo que será incluido en el Credo de los Apóstoles. Los antiguos padres de la iglesia disentían en cuanto a si este acto representa el último paso en la hu-

millación de Cristo o el primer paso en su exaltación, es decir, descender al infierno para proclamar su victoria. Sin embargo, consentían en que esto le ocurrió realmente en su naturaleza humana. Sin embargo, siglos después, Calvino y sus seguidores concluyeron que esta idea no tiene sustento bíblico. Entonces surgió la pregunta, ¿Debe eliminarse entonces este artículo del credo? Lo cual significaría romper con una venerable tradición. Por eso, en su lugar, los padres de la Reforma prefirieron revisar el significado original de este artículo siguiendo líneas más bíblicas. Cristo no descendió al infierno, sino que el infierno saltó hacia arriba para encerrarlo. Según las palabras del Catecismo de Heidelberg: "Por su inexpresable angustia, dolor, terrores, e infernal agonía en que fue arrojado durante todos sus sufrimientos, pero especialmente en la cruz, [Cristo] me ha librado a mí de la angustia y los tormentos del infierno" (Q. & A. 44).

En los eventos que marcan la transición de las agonías del Viernes Santo al gozoso éxtasis del Domingo de Pascua, finalizó la humillación y la exaltación comenzó con toda seriedad. El tiempo de la realeza oculta de Cristo fue cosa del pasado. El reino fue inaugurado como una realidad presente "ya" esperando que se cumpla la dimensión del "todavía no." Desde el momento de la victoriosa resurrección de Cristo en adelante, "el poder real del Hijo del Hombre, que le fue dado por el Padre, un poder y autoridad que abarca al cielo y a la tierra (Mt. 28:20), es puesto antes que nada al servicio de la predicación del evangelio" (Ridderbos, *La Venida del Reino*, pg. 174). Según las palabras de Berkouwer, subrayando una vez más el triple oficio de Cristo, "El oficio profético es totalmente dirigido a la venida del reino, que a su vez está estrechamente conectada al oficio sacerdotal" (*La Obra de Cristo*, pg. 67).

III. 4. La Venida del Espíritu

El calendario anual de la iglesia está construido alrededor de una serie de fiestas cristianas ("días santos"). Todos son Cristo-céntricos, enfocando un evento crucial tras otro de su misión terrenal. Navidad (su nacimiento); Epifanía (la visita de los magos); Miércoles de Cenizas; Jueves Santo; y Viernes Santo (su sufrimiento y muerte); Domingo de Pascua (su resurrección); y, casi olvidado en la mayoría de los círculos cristianos, el Día de Ascención (su exaltación a la gloria). Esta cadena de eventos en el cruce de la historia de redención revela "todo lo que Jesús comenzó a hacer y enseñar" (Hech. 1:1) mientras aún estaba entre nosotros. Pero este no es el fin de la historia. El ministerio mediador de Cristo, su obra como profeta, sacerdote y rey no cesó con su regreso triunfal "a casa." El versículo inicial de Lucas en Hechos de los Após-

toles implica que las narraciones que siguen son un registro de lo que siguió haciendo el Señor resucitado, ascendido y glorificado por medio de los hechos de los apóstoles y otros discípulos. A través de estos hechos trascendentes del Señor (Hech. 3:12-16) nació la iglesia cristiana y experimentó su asombroso crecimiento inicial (Hech. 2:41). El mundo de aquel día fue tocado por el "trastorno" (Hech. 17:6) del poder, ahora correctamente posicionado, del evangelio. El evento central alrededor del cual todo esto gira es Pentecostés – el supremo día, que también es frecuentemente ignorado, pero que figura con letras rojas en el calendario cristiano y que abre la puerta a esta "nueva era" y mantiene abiertas las ventanas para la ronda final.

III. 4. 1. El Acontecimiento de Pentecostés

El "día de la fiesta (domingo, mayo 28, 30 d.C.)" (F.F. Bruce, *La Llama que se Propaga*, pg. 58) la multitud reunida en Jerusalén para celebrar la antigua festividad judía, fue sorprendida por lo que vio y oyó – señales y milagros y un sermón sin precedentes. ¿Cómo vamos a explicar este perturbante despliegue de poder recientemente desatado? La totalidad de los 120 discípulos fueron repentinamente "llenos del Espíritu Santo" (Hech. 2:4). Como principal vocero, Pedro explicó que se cumplía la profecía de Joel: "En aquellos días derramaré mi espíritu . . ." (Joel 2:28-32). Este derramamiento del Espíritu Santo traducido en audacia para testificar del Señor resucitado fue reforzado por fuertes vientos, llamas de fuego, y comunicación transcultural. En el acontecimiento de Pentecostés fue superado el caos del impacto distanciador de Babel.

> Pero quizá la cosa más asombrosa de todas fue que este cuerpo de hombres . . . compuesto por aquellos discípulos de Jesús que lo habían abandonado cuando fue arrestado, siendo el hombre que actuaba como vocero Pedro, el discípulo cuyo nervio había fallado tan ignominiosamente en el patio del sumo sacerdote. Ciertamente, habían recobrado su nervio. (Bruce, *La Llama que se Propaga*, pg. 59)

¿Qué había ocurrido durante aquellos días anteriores para generar este cambio dramático? El Sermón de Pedro no deja dudas. Fue su renovado encuentro con Jesús como Señor resucitado. Este giro revolucionario en los acontecimientos dejó su huella indeleble, inolvidable sobre los discípulos: ". . . Nos hizo renacer para una esperanza viva, por la resurrección de Cristo de los muertos" (1 Pe. 1:3). Por eso, el derramamiento del Espíritu, que "procede del Padre y del Hijo" (Credo Niceno)

está en línea ininterrumpida de continuidad con el testimonio de los evangelios referido a la vida, muerte y resurrección de Cristo. Como lo expresa Hendrikus Berkhof,

> Es solamente debido a la aparición del Señor resucitado que la desesperación dio lugar a una fe nueva e inusualmente fuerte. Por eso la resurrección puede ser llamada el evento redentor decisivo. . . . Sin él lo único que tenemos es el Jesús de Nazaret, fallecido, uno de los muchos mártires que murieron por causa de sus convicciones. . . . Por eso la fe cristiana permanece o cae con la resurrección. (*La Fe Cristiana*, pg. 307)

Ese milagro decisivo es la convalidación de todo lo que precedió. Sin él nada habría cambiado; sin él sería cierto que: Nuestra fe es vana; aún estamos en nuestros pecados (1 Cor. 15:17). Pero la resurrección no es solamente el sello de aprobación de Dios sobre el pasado; también es el fundamento firme de todo lo que sigue, comenzando explosivamente con Pentecostés.

III. 4.1.1. Cristo y su Espíritu

Las Escrituras afirman una estrecha relación entre el Espíritu Santo y Cristo – tan estrecha como entre la resurrección y Pentecostés. Existen dos formas de enfocar este tema: desde el punto de vista del Hijo de Dios pre-encarnado y desde el punto de vista del Cristo encarnado. El primero implica la confesión cristiana tradicional del Dios triuno. La cristología de los concilios ecuménicos no alcanzó a obtener un claro consenso en cuanto a la relación entre el Espíritu, el Hijo y el Padre. Por eso, durante el siglo que siguió a Nicea (325 d.C.) y Calcedonia (451 d.C.), este tema siguió agitando a los antiguos padres de la iglesia. Finalmente en occidente se alcanzó un acuerdo confesional en el Sínodo de Toledo (589 d.C.) con su confirmación de la declaración del *filioque*. Toledo afirmó que el Espíritu Santo es "consubstancial" con las otras dos personas de la Trinidad, y procede de ambos, del Padre "*y del Hijo*." Esta fue "la roca sobre la cual se dividieron oriente y occidente" (Louis Berkhof, *La Historia de las Doctrinas Cristianas*, pg. 96) – intensificando el creciente cisma que eventualmente llevó a la ruptura completa en 1052 d.C. y que nunca fue totalmente superado. Las iglesias ortodoxas del oriente, rechazando la cláusula del *filioque*, seguían sosteniendo que, como en el caso del Hijo, así el Espíritu procede solamente del Padre. Esta posición resultó en un concepto muy tenue de la relación entre la Palabra encarnada y el Espíritu, dando lugar al desarrollo de un rol más

bien independiente del Espíritu en la vida cristiana. Esta conexión débil entre Verbo (ortodoxia) y Espíritu (práctica "espiritual") alimentó un cristianismo fuertemente experimental epitomizado en litúrgias rapsódicas. Tendencias "pentecostales" como estas también surgieron en occidente. Pero generalmente eran balanceadas por los efectos disciplinarios de una conexión más estrecha entre el Verbo (doctrina) y el Espíritu (experiencia de éxtasis). Pero, en contraste con oriente, esto con frecuencia degeneró en la "ortodoxia muerta" de la teología escolástica.

La sana vida cristiana se basa en gran parte en un correcto entendimiento de la relación entre Cristo (el Verbo) y el Espíritu. Por ello nos valemos del segundo enfoque, el testimonio redentor tradicional de las Escrituras. Este testimonio bíblico tiene que servir a su vez como base definitiva a un correcto entendimiento del enfoque anterior, más "ontológico." Conforme a esto Jesucristo es "concebido por el Espíritu" (Credo de los Apóstoles, Lc. 1:35). En su bautismo el Espíritu desciende sobre él (Mrc. 1:10) y luego lo conduce inmediatamente al desierto para ser tentado (Mrc. 1:12; Lc. 4:1). El Espíritu equipa a Cristo para sus ministerios de sanidad (Hech. 10:38), lo llena desbordantemente (Jn. 3:34), lo fortalece para su muerte sacrificial (He. 9:14), y lo sostiene en su resurrección (Ro. 1:4). En pocas palabras, Cristo fue "vindicado por el Espíritu" (1 Tim. 3:16). De esta manera el Espíritu llena activa y dinámicamente a Cristo del poder para cumplir sus tareas mediadoras. Pero la relación también es recíproca: Cristo también participa activamente en la venida del Espíritu: "Y yo rogaré al Padre," dice "y os dará otro Consolador, para que esté con vosotros para siempre" (Jn. 14:16). Además, "Si me fuere, os lo enviaré" (Jn. 16:7). Estos dos pasajes tomados simultáneamente ponen la base para la confesión occidental del *filioque*, es decir, que el Espíritu "procede del padre *y del Hijo.*"

El Espíritu no inicia obras nuevas. Honra la obra culminada por Cristo. Una característica de su persona es que no llama la atención sobre sí mismo, sino a fijar nuestra atención totalmente en el Señor resucitado. Como Jesús lo predijo con sus palabras finales a los apóstoles:

> Aún tengo muchas cosas que deciros, pero ahora no las podéis sobrellevar. Pero cuando venga el Espíritu de verdad, él os guiará a toda la verdad; porque no hablará por su propia cuenta, sino que hablará todo lo que oyere, y os hará saber las cosas que habrán de venir. El me glorificará; porque tomará de lo mío, y os los hará saber. Todo lo que tiene el Padre es mío; por eso dije que tomará de lo mío, y os lo hará saber. (Jn. 16:12-15)

Apelando a estos testimonios bíblicos, Calvino introduce al Espíritu

como "el lazo que nos une a Cristo." Es derramado en la iglesia para "compartir con nosotros lo que [Cristo] recibió de Padre." El Espíritu es nuestro "segundo Mediador," nuestro "Segundo Abogado," que defiende nuestra causa (Rom. 8:26-27), es decir, "tomando los [méritos] de Cristo e impartiéndolos sobre nosotros." El es el gran Implementador, quien habita en el interior del pueblo de Dios, el que vivifica nuestra respuesta a la revelación, de manera que lleguemos a "gozar de Cristo y de todos sus beneficios" (*Instituciones*,III,1,1). El es nuestro "Instructor interior," nuestro "Maestro interior" (*Instituciones*, III,1,4). "Para resumirlo, el Espíritu Santo es el lazo con el cual Cristo nos une eficazmente a sí mismo" (*Instituciones*, III,1,1). Por eso somos llamados a entrar a la "comunión del Espíritu Santo"(2 Cor. 13:14), porque sin esa clase de participación "nadie puede gustar ni el favor paternal de Dios ni la beneficencia de Cristo" (*Instituciones*, III,1,2). Por eso llegamos a la conclusión de que así como el Padre es el Iniciador tanto de la creación como de la redención, así el Hijo es el Mediador y el Espíritu el Capacitador. En contraste con el concepto modalista del Espíritu que tenía Hendrikus Berkhof, como la "presencia activa de Dios" en Cristo, en la iglesia y en el mundo (*Fe Cristiana*, pgs. 331-32), Louis Berkhof afirma el concepto cristiano tradicional: existe cierta división de tareas, de mutua interacción, entre las tres personas del Dios triuno, de manera que podemos hablar "del Padre y de nuestra creación, del Hijo y de nuestra redención, y del Espíritu Santo y de nuestra santificación" (*Teología Sistemática*, pg. 424). Weber ofrece discernimientos muy útiles al señalar a la obra del Espíritu Santo como la continuación de la obra de Cristo en su triple oficio. De esa manera "el testimonio de Jesucristo (el 'oficio profético') es atestiguado por el Espíritu, ... la reconciliación que Jesús ha obrado en favor nuestro (el 'oficio Sacerdotal') se concreta en nosotros en el Espíritu, ... [y] la realeza de Jesucristo (el 'oficio de rey de Cristo') es ejecutado en nosotros en el Espíritu" (*Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 244).

III. 4.1.2. El Espíritu Antes de Pentecostés

El largo camino que conduce a Pentecostés, tal como es iniciado en el Antiguo Testamento y en los evangelios, está bordeado de muchas señales intermedias que señalan el camino. Pero ellas tienen algunas marcas sumamente paradójicas, inclusive dialécticas. Por una parte, la venida del Espíritu con frecuencia es vista como un evento totalmente nuevo del futuro. Jesús, por ejemplo, en un fiesta en Jerusalén, compara la fe en él a "ríos de agua viva" que fluyen del corazón de los creyentes. El autor del evangelio toma este derramamiento prometido y lo refiere

al Espíritu "que habían de recibir los que creyesen en él; pues aún no había venido el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido aún glorificado" (Jn. 7:39). En su ascención Jesús instruyó a los apóstoles a permanecer en Jerusalén "para esperar la promesa del Padre," porque "seréis bautizados con el Espíritu Santo dentro de no muchos días" (Hech. 1:5). Por otra parte, el Nuevo Testamento también presupone claramente la presencia y actividad del Espíritu en la era del pacto antiguo. Cuando Esteban es apedreado, causa una crisis acusando a su audiencia de unirse a sus antepasados resistiendo siempre al Espíritu. "Como vuestros padres así también vosotros." Porque, "¿A cuál de los profetas no persiguieron vuestros padres?" (Hech. 7:51). Mirando retrospectivamente a estos profetas Pedro dice: "Escudriñando qué persona y qué tiempo indicaba el Espíritu de Cristo que estaba en ellos, el cual anunciaba de antemano los sufrimientos de Cristo, y las glorias que vendrían después" (1 Pe. 1:11). Reflexionando sobre esos escritos Pedro dice: "Porque nunca la profecía fue traída por voluntad humana, sino que los santos hombres de Dios hablaron siendo inspirados por el Espíritu Santo" (2 Pe. 1:21).

Entonces, es evidente que el Espíritu estaba haciendo su obra en la profecía del Antiguo Testamento. Pero la Escritura abre visiones aun mayores, incluso cósmicas. En el comienzo, cuando la creación estaba en proceso de ser hecha, encontramos al Espíritu moviéndose sobre ella (Gén. 1:2). Juzgando a la generación de Noé Dios dice: "No contenderá mi espíritu con el hombre para siempre" (Gén 6:3). Confrontado con la ineludible presencia divina, el salmista impone la pregunta: "¿Adónde me iré de tu Espíritu?" (Sal. 139:7) Toda criatura depende del poder vivificante del Espíritu (Sal. 104:30). De manera que Louis Berkhof concluye acertadamente que: "En el Antiguo Testamento es evidente que el origen de la vida, su mantenimiento, y su desarrollo depende de la operación del Espíritu Santo" (*Teología Sistemática*, pg. 425). Además, el Espíritu inviste a ciertas personas con habilidades que enriquecen la cultura (Ex. 31:1-5; 35:30-36:1). También califica a ciertas personas para tareas y oficios de liderazgo: Josué (Nm. 27:18), Sansón (Jue. 15:14), Saúl (1 Sam. 10:6), y David (1 Sam. 16:13). Estas referencias a la presencia y actividad del Espíritu ciertamente son vagas y ambiguas, reflejando la sombra que la fase del Antiguo Testamento proyecta sobre la historia de redención. Pero hay una creciente claridad, especialmente en los profetas, lo cual es confirmado por el uso que el Nuevo Testamento hace de los escritos de ellos.

Como ocurre con las ideas del pacto y del reino, y no menos con las predicciones mesiánicas, así pasa también con estas tempranas actividades del Espíritu. Ellas también tienen un carácter de "ya" y de "todavía no."

Ellas también participan en un movimiento globalmente escatológico. Por eso Pentecostés tiene continuidad con el pasado. Al mismo tiempo irrumpe sobre la escena con un carácter dramáticamente nuevo. Muchos pensadores cristianos han tratado de clarificar esta tensión paradójica, aunque generalmente con resultados insatisfactorios. Según Kuyper, el Antiguo Testamento revela "la obra del Espíritu Santo sobre personas" mientras que después de Pentecostés "ella consiste en la extensión de su operación a una compañía de hombres orgánicamente unidos" (*La Obra del Esptritu Santo*, pg. 120). Con Pentecostés "la comunidad cristiana quedó en principio librada de la existencia de Israel como nación," dice Bavinck, "de los sacerdotes y de la ley, del templo y del altar; en su carácter de nuevo pueblo de Dios tomó el lugar del antiguo Israel existiendo por sí mismo como comunidad religiosa independiente" (*Dogmática Reformada*, Vol. IV, pgs. 262-63). Hendrikus Berkhof ve el contraste en "el hecho de que el pacto, aunque presente [en el Antiguo Testamento], estuvo presente más en oficios y estructuras que en el corazón y la vida de las personas" (*Fe Cristiana*, pg. 321).

El análisis de Harry Boer es de mayor utilidad. Dice que "En el A.T. y en los evangelios, el Espíritu es considerado como alguien que ya está, y como alguien que todavía va a venir.... La diferencia es la de presencia en principio, y la de su venida en pleno cumplimiento." Luego sigue diciendo, así como "la base para el derramamiento y la obra del Espíritu en el Nuevo Testamento es la obra de Cristo en la cruz, resurrección y ascención, así las operaciones sotéricas del Espíritu en el Antiguo Testamento "están basadas en "la obra de Cristo." De modo que:

> El Espíritu que fue derramado en Pentecostés obró bajo el antiguo pacto, pero de manera diferente, con menos claridad, con menor poder que bajo el pacto nuevo. En base a la información de las Escrituras solamente podemos afirmar *que* esto ocurrió, pero no podemos explicar *cómo* ocurrió.... [Sin embargo,] tenemos que concebir a las operaciones del Espíritu Santo antes de Pentecostés, como un arqueo hacia atrás, como una participación retroactiva de la realidad histórica que no existía antes de Pentecostés.

Esto ocurrió en forma apropiada a la "actividad retrospectiva" del Espíritu. Su participación en el "proceso redentor de la vieja dispensación" es comparable a "una luna que no tiene luz propia, pero recibe y refleja la luz de sol que todavía no apareció en el horizonte" (*Pentecostés y el Testimonio Misionero de la Iglesia*, pgs. 67-77).

III. 4.1.3. El Renacimiento de la Iglesia

Con el derramamiento del Espíritu, el *qahal*, el pueblo de Dios consolidado en el Antiguo Testamento, llegó a ser la *ekklesia*, el cuerpo de creyentes constituido por los "llamados afuera" en el Nuevo Testamento. Esta transición histórica, redentora, refleja tanto continuidad como discontinuidad con el pasado. En pentecostés la iglesia no nació, sino que renació. Tuvo lugar una actualización. La humanidad renovada estaba madurando. Sin embargo, la historia de la iglesia como pueblo de Dios retrocede al pasado, al comienzo, al llamado de aquella primera comunidad humana de "pasear con Dios al aire del día" y de ser sus mayordomos en medio de la creación. Como resultado de la caída, nosotros, como imágenes de Dios nos "desiglesiamos." Entonces Dios intervino en su gracia para "reiglesiar" a la humanidad caída por medio de la línea creyente de Set, Enoc, y Noé. Con el llamado de Abraham comenzó a existir la fase de la iglesia del Antiguo Testamento, como un pueblo escogido para preparar el camino del Mesías que venía. Por eso Israel es el olivo original de Dios. Aunque algunas de sus ramas se han perdido, la raíz todavía vive. En esa raíz ha sido injertada la iglesia del Nuevo Testamento como brote silvestre, y de esa raíz toma su vida (Rom. 11:17-21). Con pentecostés los gentiles comparten ahora las riquezas del "bien común de Israel." Porque Cristo derrumbó "el muro divisorio de hostilidad" entre judíos y otros, creando así "un hombre nuevo en lugar de dos." Ahora todos tienen "acceso en el Espíritu al Padre" y son "miembros de la familia de Dios," un "templo santo en el Señor." Esta gran reunión se basa en fundamentos anclados en el testimonio conjunto de los apóstoles y de los profetas (Ef. 2:11-22). Por eso Esteban podía hablar de la presencia de Cristo "en la iglesia en el desierto" (Hech. 7:38). Esa iglesia del desierto bebió de la "Roca espiritual . . . y la Roca era Cristo" (1 Cor. 10:4).

Sin embargo, el movimiento de *qahal* hacia *ekklesia*, no fue siempre, quizá nunca, suave y libre de problemas. Israel "tropezó" una y otra vez. Pablo dice que un "endurecimiento ha sobrevenido a una parte de Israel." Una vez los fieles quedaron reducidos a meramente "siete mil." No todos los que son "de Israel pertenecen a Israel" (Rom. 9-11). En efecto, "'Israel' se redujo a un remanente; se convirtió en un concepto normativo, luego escatológico" (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pg. 339). En un punto muy bajo, cuando la perspectiva de Israel quedó completamente desierta, Ezequiel exclama, "¡Ah, Señor Jehová! ¿Destruirás del todo al remanente de Israel?" (11:13). Cristo mismo agrega estas amenazantes palabras: "El reino de Dios será quitado de vosotros, y será dado a gente que pro-

duzca los frutos de él" (Mt. 21:43).

Fue solamente la firme promesa de Dios la que condujo a Israel hasta la "plenitud de los tiempos," cuando en Pentecostés las sombras hicieron lugar a la realidad. El templo del Antiguo Testamento con sus festividades, sacrificios, y rituales se había cumplido en Cristo, de manera que ahora su cuerpo, la comunidad cristiana, ha nacido en su lugar como "el templo del Dios viviente" (2 Cor. 6:16). Mediante la transición pentecostal el altar ha sido reemplazado por el púlpito, y los sacerdotes por ministros, evangelistas, ancianos y diáconos. Hubo un dramático reacomodamiento del mobiliario y cambios dramáticos en el estilo de vida; pero la membresía en la casa de la fe siguió intacta, abierta a los santos del Antiguo Testamento tanto como a los creyentes del Nuevo. Porque,

> las líneas lo atraviesan. . . . [Por eso] la iglesia no puede ser separada de Israel. [Porque] no hay dos juegos de promesas – uno para Israel y otro para la iglesia. . . . [Hay] solamente un rebaño al cuidado de un Pastor, . . . Un Dios y Padre de todos y en todos, un Señor Jesucristo rico sobre todos los que lo invocan, un Espíritu de aquel Señor que habita en todos, un cuerpo de Cristo, un reino de Dios, un pueblo de Dios, reunido a lo largo de los siglos, una iglesia, santa, católica. (Hoeksema, *Dogmática Reformada,* pgs. 588-95)

Aun en nuestros tiempos la continuidad entre Israel y la iglesia sigue tan fuerte que "en países que no permiten que Israel exista como tal (la Alemania de Hitler, Rusia), tampoco la iglesia tiene posibilidades de existir como tal (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pg. 340).

III. 4. 2. La Presencia Permanente del Espíritu

Cristo prometió a aquel núcleo de la joven iglesia, y a través de aquel círculo íntimo de discípulos a la iglesia de todos los siglos, que su Padre enviaría "otro Consolador, para que esté con vosotros para siempre: el Espíritu de verdad" (Jn. 14:15). Además agregó que "cuando venga el Espíritu de verdad, él os guiará a toda la verdad" (Jn. 16:13). Estas promesas se cumplieron en Pentecostés. La obra continua del Espíritu nos une al Padre. Porque "Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, el cual clama: '¡Abba, Padre!'" (Gál. 4:6). Por el poder de unión de este mismo Espíritu también somos unidos a Cristo. Porque "en esto sabemos que él permanece en nosotros, por el Espíritu que nos ha dado" (1 Jn. 3:24). Por eso "Por la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios, y la comunión del Espíritu Santo" (2 Cor. 13:14) la iglesia recibe poder para servir como testigo, modelo, y agente del reino venidero. El reino

es cósmico en su alcance, abarcando no solamente a la iglesia, sino la totalidad de la vida que vivimos juntos en el mundo de Dios. Parámetros tan globales como estos son también los que definen la obra del Espíritu.

III. 4.2.1. Movimientos del Espíritu en el Mundo

Las obras del Espíritu son como los movimientos del viento, es decir, misteriosas y soberanamente libres. Ellas trascienden los límites tanto de Israel como de la iglesia. El Espíritu del Señor llamó al gobernador extranjero Ciro a ser su siervo ungido para rescatar al pueblo escogido del cautiverio (Is. 45:1-6). Mediante estas "operaciones generales" a lo largo de la historia, el Espíritu

> frena para el presente la influencia deteriorante y devastadora del pecado en la vida de los hombres y de la sociedad, y capacita a los hombres a mantener cierto orden y decoro en su vida comunal, para hacer lo que exteriormente es bueno y recto en sus relaciones recíprocas, y a desarrollar los talentos con que fueron investidos en la creación. (Louis Berkhof, *Teología Sistemática,* pg. 426)

Calvino, con su marcado fondo de estudios humanistas, relaciona la obra del Espíritu al brillante discernimiento de pensadores antiguos en la ciencia y el arte. "No debemos olvidar aquellos beneficios más excelentes del Espíritu divino," dice Calvino, "que él distribuye a quienes quiere," no como privilegios para la auto-adulación, "sino para el bien común de la humanidad." El Espíritu no actúa contra la "naturaleza" sino de acuerdo con ella, desplegando sus buenos potenciales, inclusive en un mundo caído. Porque cuando Dios "llena, mueve, y vivifica todas las cosas por el poder del Espíritu, lo hace conforme al carácter con que ha investido a cada clase por la ley de la creación." Por eso, "no podemos leer los escritos de los antiguos, referidos a estos asuntos [arte y ciencia], sin gran admiración," es decir, gran admiración por lo que la gracia limitante y preservadora de Dios es capaz de ejecutar mediante la obra del Espíritu inclusive en las culturas paganas "para preservar todo lo que existe." Porque "¿acaso vamos a considerar que algo es digno o noble sin reconocer al mismo tiempo que proviene de Dios?" No obstante, por muy impresionante que sea la capacidad humana para la grandeza cultural, "esta sigue siendo una cosa inestable y transitoria a los ojos de Dios si no le subyace una sólida base de verdad" (*Instituciones*, II,2,14-16; II,3,3).

Estos dones universales del Espíritu, con frecuencia atribuidos a la "gracia general," no eliminan la raíz del problema que es la pecaminosidad

humana, sino que solamente atenúan sus efectos. Entonces, cuando algunos de sus contemporáneos hacía afirmaciones más audaces, tratando de "cristianizar" a los antiguos, Calvino levantaba su voz para protestar. Respondiendo a las ideas propuestas por Zwinglio y especialmente por Erasmo –*Sancte Socrates, ora pro nobis* ("Santo Sócrates, ora por nosotros")– Calvino los amonesta severamente "la estupidez de esas personas que abren el cielo a todos los impíos e incrédulos, sin la gracia de aquel a quien la Escritura comúnmente presenta como la única puerta por la cual entramos a la salvación" (*Instituciones*, II, 6,1; compare nota del pie de página 8). Semejantes tendencias universalistas, excepcionales en los días de Calvino, ahora son comunes en los círculos ecuménicos modernos. Con frecuencia están encapsuladas en la frase "Cristianos anónimos." Según dicho argumento, cristianos y no cristianos tienen mucho en común. Por eso pueden hacer mutuas y significativas contribuciones a la fe de cada uno. En esta clase de pensamiento sincretista podemos percibir el impacto duradero de las escuelas del siglo diecinueve de "religiones comparadas." Con frecuencia se argumenta que los seguidores de las grandes religiones del mundo están todos involucrados en la búsqueda común de Dios/dios/el bien. Es como si existiera un solo monte santo, y todos los que buscan sinceramente lo están escalando, esto es, desde diferentes ángulos. Algunos están más arriba que otros, algunos escalando con mayor facilidad que otros, algunos con mejores habilidades de montañistas que otros. Pero todas las personas religiosas están unidas en esta aventura espiritual común. Por eso, nuestra misión cristiana en el mundo no es llamar a otros a dejar su búsqueda equivocada y guiarlos al Monte Sión, sino a darles una mano para seguir el camino en la peregrinación que juntos hacemos.

En su intrigante libro, *Eternidad en sus Corazones,* Don Richardson presenta una multitud de casos de estudio en apoyo de su tesis complementaria: "un mundo preparado para el evangelio" y "el evangelio preparado para el mundo" (pg. 213). Don Richardson sostiene que la religión bíblica es singularmente cierta. Sin embargo, hay notables puntos de contacto entre el cristianismo y muchas religiones no cristianas. Mientras "rehuye a toda alianza con el factor Sodoma" como sincretismo carente de crítica, Richardson sostiene que "como la revelación especial de Jahweh – el factor Abraham – se ha seguido extendiendo en el mundo a lo largo de las eras del Antiguo Testamento como del Nuevo, ha encontrado continuamente que la revelación general de Jahweh – el factor Melquisedek – ya está en escena, trayendo el pan, el vino y la bendición de la bienvenida" (pg. 32).

Al reflexionar sobre este tema, la distinción entre estructura y dirección constituye una útil herramienta para el análisis crítico. Puesto que

todo asunto de la sociedad, en el fondo es un asunto humano, y puesto que toda vida humana es religión; puesto que además, todos los hombres son "incurablemente religiosos" (Calvino), poseídos de una "conciencia religiosa universal" (J. H. Bavinck), no debe sorprendernos descubrir que ciertas similutides estructurales, funcionales, entre las comunidades religiosas del mundo. Todos los pueblos adoran ante algún tipo de altar, todos se aferran a "mitos" referidos a los comienzos, a un "siglo de oro" original, a la entrada del mal en el mundo, y a un camino de escape a una vida mejor, junto a prácticas de culto destinadas a restaurar la paz mental y la armonía en la sociedad. Pero considerando la dirección y orientación de la vida, la antítesis religiosa no es menos real. La distinción entre gracia "común" y "especial" es una forma convencional de explicar, por un lado, estos elementos comunes en cuanto a estructura y función, y por el otro el conflicto igualmente real de los espíritus. Entonces, ¿existen "dos clases diferentes de gracia"? En tal caso estamos otra vez bajo la carga de la disposición mental dualista de la teología escolástica.

Un enfoque mejor es seguir las indicaciones bíblicas hacia la única gracia de un Dios que mediante su Espíritu obra para preservar, y limitar en el mundo no creyente, y para redimir donde el evangelio es aceptado. En las palabras de J. H. Bavinck, "cada vez que consideramos cuidadosamente a las religiones no cristianas, pronto somos confrontados por sorprendentes analogías entre ellas." Contrariamente a las primeras impresiones existe una "uniformidad e interrelación entre ellas. Aparentemente existe una clase de conciencia universal de lo divino, que permanece intacta a pesar de todas las diferencias de raza, tiempo, y clima." Sin embargo, de esto no debemos deducir que "todas estas religiones surgieron de una religión normativa y universal." No existe tal religión común, original, "únicamente un sentido religioso universal que produce espontáneamente todas estas analogías." Porque "todas estas religiones, por muy nobles y aparentemente perfectas, están distorcionadas por el pecado." En el fondo siguen siendo "una huida lejos de Dios" (*El Mensaje de Cristo en las Religiones No Cristianas*, pg. 26). Sin embargo, cuando un cristiano "entra en contacto con un no cristiano y le habla del evangelio, puede estar seguro que Dios se ha ocupado desde mucho antes de dicha persona" (J. H. Bavinck, *La Iglesia Entre Templo y Mezquita*, pg. 126). Sin embargo, la posibilidad de un encuentro fructífero a partir de este "punto de contacto" aparece como crecientemente dudosa en nuestras sociedades neopaganas y de rápida secularización. Nuestra única certeza está en esto, que

> Dios se estaba ocupando de estos ["otros"] antes que nosotros lleguemos a ellos. No somos nosotros quienes abrimos la discusión,

solamente tenemos que dejar aclarado que el Dios que ya ha revelado su eterno poder y deidad a ellos ahora les habla de una forma nueva, a través de nuestras palabras. Siempre es Dios quien toma la iniciativa. (J. H. Bavinck, *El Impacto del Cristianismo Sobre el Mundo No Cristiano*, pg. 109)

III. 4.2.2. La Actividad del Espíritu en la Iglesia

Todo lo que sigue será para discutir este tema. Pero aquí tenemos que restringir nuestra discusión a un solo tema de actualidad. El Nuevo Testamento habla tanto de "frutos del Espísritu" como de "dones del Espíritu." ¿Qué relación hay entre ambos? El resurgimiento de los movimientos pentecostales en nuestros días ha obligado a la iglesia a encarar esta pregunta. Muchos cristianos carismáticos defienden una experiencia espiritual estereotipada de dos etapas. Lo que une a todos los cristianos, ellos afirman, es su repudio de las "obras de la carne" (en Gén. 5:19-21 se registran quince), y su demostración de los "frutos del Espíritu" (en Gál. 5:22-23 se registran nueve). Sin embargo, además, algunos cristianos "llenos del Espíritu," experimentan una "segunda bendición." A través de este "bautismo del Espíritu" esos creyentes reciben dones (*charismata*) del Espíritu. Estos representan una etapa más avanzada en la madurez espiritual. Entre los dones extraordinarios gozan de alta estima el hablar en lenguas, la profecía y la sanidad.

En el Nuevo Testamento encontramos una lista de muchos dones (Rom. 12:6-8; 1 Cor. 12:8-10, 28; Ef. 4:11; 1 Pe. 4:10-11 – un total de aproximadamente 20). Aparentemente no existe un catálogo fijo. El Espíritu concede más bien sus dones abundantemente conforme a las necesidades de diversos momentos y lugares. La única distinción básica es entre el don del Espíritu y sus muchos dones diferenciados concedidos de diversas maneras. Como lo expresa Richard Gaffin: "Todos los creyentes sin excepción comparten el don [singular] del Espíritu. . . . Los dones [plural] son formas de obrar del Espíritu distribuidas diversamente en la iglesia." Los "dones especiales," entre ellos profecía y hablar en lenguas, son "provisionales y sub-escatológicas" (1 Cor. 13: 8-9). Una vez controlados por el Espíritu, recibimos sus obras y frutos – fe, esperanza, y amor. Estos son más duraderos. Tienen un " 'alcance' escatológico" ("La Vida en el Espíritu," en *El Espíritu Santo: Presencia Renovadora y Capacitadora*, pg. 53).

Tratando de "ayudar a superar los problemas del esquema naturaleza-gracia en conexión con la carismata," Jan Veenhof plantea la pregunta: "¿Cómo está relacionada la obra carismática del Espíritu Santo a nues-

tra humanidad . . . ?" Según su concepto "la gracia no agrega nada a la naturaleza humana, en cambio restaura la relación contractual que fue perturbada e interrumpida por el pecado." Citando, con aprobación, la refrescante exégesis de Jan Versteeg, Veenhof sostiene que "la habilidad de ayudar y administrar es para Pablo tan carismática como, por ejemplo, la glosolalia. Por eso tenemos que abandonar "un concepto milagroso de la carismata." Porque "Dios no usa ciertos dones porque sean tan especiales; en cambio . . . son 'especiales' porque Dios los usa." Son medios, no fines ("Carismata – ¿Sobrenatural o Natural?" en *El Santo Espíritu: Presencia Renovadora y Capacitadora*, pgs. 83-90).

Puesto que el Espíritu Santo es dado a todos los que creen, el cuerpo de los creyentes como un todo comparte el bautismo del Espíritu (1 Cor. 12:12-13) y con ello también sus frutos y sus dones. Porque "no existe ningún creyente que no haya sido bautizado en el Espíritu Santo. Todos los creyentes han entrado a la nueva era, y la señal y la realidad de esa nueva era es el Espíritu Santo," cuyos dones son dados "para el enriquecimiento y la capacitación del cuerpo de Cristo." Esta demostración de la presencia del Espíritu Santo no pertenece solamente a algunos creyentes individuales, aquí y ahora, sino al "pueblo de Dios de todos los tiempos, y solamente viene a nosotros como miembros del cuerpo de Cristo" (David Holwerda, *El Neo Pentecostalismo Golpea a la Iglesia*, pgs. 13, 15, 36).

Además, "dentro de la obra global del Espíritu, el Nuevo Testamento distingue entre el don y los dones del Espíritu. Todos los creyentes, sin excepción, comparten el don del Espíritu en virtud de su unión con Cristo, el Espíritu vivificante, y su incorporación en el cuerpo bautizado por el Espíritu que es la iglesia." A esto Gaffin lo llama el principio de "donación universal." Al mismo tiempo, "los dones (plural) del Espíritu . . . son acciones del Espíritu distribuidos de diversa manera dentro de la iglesia. En este sentido, ningún don individual es para todo creyente." Los dones son concedidos conforme al principio de "distribución diferencial." ("La Vida en el Espíritu" en *El Espíritu Santo: Presencia Renovadora y Capacitadora*, pg. 53).

Reafirmando este punto, Veenhof sostiene que "carismata [plural] son manifestaciones concretas y particulares de la *charis,* gracia, singular, que es dada [a todos los creyentes] en Cristo." Por eso los dones del Espíritu no son sobrehumanos en el sentido de ser radicalmente nuevos, poderes personales, previamente desconocidos, agregados a nuestra naturaleza humana, extendiéndose por encima y más allá de ella. Más bien deben ser considerados en "la perspectiva de la creación," otorgamientos arraigados en la "realidad creada" que entonces son "energizados, . . . animados y vivificados por el Espíritu en un grado inusual." Porque el Espíritu Santo se "manifiesta a sí mismo en y a través de nuestra huma-

nidad" (J. Veenhof, "Carismata – ¿Sobrenatural o Natural?" en *El Espíritu Santo: La Presencia Renovadora y Capacitadora*, pgs. 75, 76, 80, 83).

El don de la profecía no es una excepción. Mientras en la vida de la iglesia "el oficio profético constituye el eje central, el lubricante de ese eje podría ser la recuperación del don especial de profecía dado a algunos." Estos dos, es decir, don y oficio, van de la mano. Consecuentemente, "una comunidad de profetas requiere el ejercicio del don especial de la profecía," pero contrariamente, "el don especial de la profecía requiere una comunidad de profetas" (George Vander Velde, "El don de la Profecía y la Iglesia Profética," en *el Espíritu Santo: La Presencia Renovadora y Capacitadora*, pgs. 95, 118).

III. 5. La Iglesia como Institución.

El Antiguo Testamento emplea dos conceptos fácilmente intercambiables para describir al pueblo de Dios, cada uno con una leve sombra de diferencia en su significado. Uno, *qahal*, denota "llamar." Representa a la asamblea de los hijos de Israel. La otra palabra, *'edah,'* de la raíz "designar," se refiere a la sociedad israelita en general tal como es representada por sus líderes designados, ya sea como congregación reunida o como pueblo ocupado en sus llamamientos cotidianos. En la Septuaquinta ambos son generalmente traducidos como "sinagoga" (*synagoge*, un "reunirse"). En el judaísmo posterior, con la dispersión de los judíos que siguió al exilio, surgieron sinagogas como centros de adoración, instrucción y vida social en todas las comunidades judías de cierta consideración. Estos desarrollos en la historia del pacto se extienden hasta la era cristiana, de manera que "la iglesia del Nuevo Testamento es esencialmente una con la iglesia de la antigua dispensación" (Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, pg. 571). Porque hablar de la iglesia como pueblo de Dios en el Nuevo Testamento

> era afirmar una solidaridad duradera con ese Israel del cual la historia de la Ley y de los Profetas provee el relato autorizado. Los primeros cristianos no asignaron el comienzo del pueblo de Dios al nacimiento de Jesús o a su ministerio, ni a la fiesta de la eucaristía ni a la resurrección, ni siquiera a la venida del Espíritu en Pentecostés, sino a la actividad desplegada por Dios para hacer el pacto en tiempos de Abraham y Moisés. (Paul Minear, *Imágenes de la Iglesia en el Nuevo Testamento*, pgs. 70-71)

De esta manera la tradición hebrea de un "pueblo reunido" expresada en los conceptos *qahal*, *'edah*, y *synagoge*, encuentra su expresión reden-

tivamente actualizada en la *ekklesia*, la "iglesia" del Nuevo Testamento. Este concepto identifica a los "llamados afuera" y reunidos en el renovado pueblo de Dios. Esta comunidad eclesial está fundada sobre el testimonio de los profetas y apóstoles, reinstituidos por Cristo como su cabeza, e investidos de poder por el espíritu. Por eso, la iglesia "vive por voluntad de su Señor quien la establece y determina su estructura" (Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 513).

III. 5. 1. "Iglesia" e "iglesia"

En décadas recientes existe una creciente conciencia, no solamente en círculos reformados, fieles a su propia tradición, sino también entre católico-romanos (compare *Los Documentos del Vaticano II,"* La Iglesia" Ch. II: "El Pueblo de Dios," pgs. 24-37), que ser iglesia significa más que mantener una institución en la sociedad. La vida cristiana no está confinada a la participación en los ministerios realizados en un edificio de la esquina, con sus púlpitos y bancos, sus liturgias y platos de ofrendas. Porque básicamente la iglesia son personas, y en segundo lugar estructuras. En el fondo es el pueblo de Dios, el cuerpo de los creyentes en Cristo, en el alcance completo de sus multifacéticas relaciones vitales y sus vocaciones en medio del mundo de Dios. Aunque todas las capillas, santuarios y catedrales de la tierra fuesen destruidos, la iglesia aún seguiría viviendo (Mt. 16:18). Porque la iglesia es una comunidad renovada "llamada afuera" del mundo (Jn. 15:19), con la visión de ser "enviada" al mundo (Mt. 10: 16). Impulsado por tales discernimientos bíblicos, Bavinck habló de una "doble conversión," es decir, la comunidad cristiana es convertida *"del* mundo" de poderes demónicos y al mismo tiempo convertida "de vuelta *al* mundo" de acontecimientos históricos como la arena designada para el discipulado cristiano.

Por eso, ser iglesia significa más que "ir a la iglesia" el domingo. El reconocimiento de esto da lugar a la distinción entre iglesia como institución (llámela "iglesia" con "i" minúscula, e iglesia como organismo (llámela "Iglesia" con "I" mayúscula). Aunque muchas veces es resistida, alguna distinción de esta clase es inevitable. Ya está implícita en los diversos significados de *qahal* y *'edah* en el Antiguo Testamento. Está reflejada, en forma mucho más explícita, en las imágenes usadas para describir la iglesia del Nuevo Testamento (Minear, *Imágenes de la Iglesia en el Nuevo Testamento*, pgs. 268-69). La Edad Media perdió de vista esta distinción con consecuencias perniciosas de larga duración para la vida del pueblo de Dios. La catedral fue bautizada "basílica" (de *basileia*, la palabra que el Nuevo Testamento usa para "reino"). Esta nomenclatura

concuerda con la noción de *corpus Christianum* de la sociedad occidental, apoyando una eclesiastización de toda la vida de la comunidad cristiana e impidiendo su crecimiento en madurez espiritual. Según palabras de Ridderbos:

> En la tradición de la teología católico-romana coinciden la iglesia y el reino; la iglesia es el reino de Cristo, y la jerarquía católico-romana es el medio con el cual Cristo ejerce su dominio. En ese sistema el papa es el vicario de Cristo, en quien el reino de Dios tiene a su mayor representante sobre la tierra. ("La Iglesia y el Reino de Dios," *Boletín Internacional Reformado*, no. 27 de Oct. 1966, pg. 8)

En la era de los reformadores la distinción entre iglesia como organismo e iglesia como institución sirvió como un principio eficaz de diferenciación aunque nunca se lo dijo con esas palabras. Ello es evidente en la secuencia de ideas en las *Instituciones* de Calvino. El Libro Tres está centrado en "La Vida Cristiana," la vida de cada día en la Iglesia ("I" mayúscula). En el Libro Cuatro Calvino discute la iglesia ("i" minúscula) con "su gobierno, órdenes, ... poderes, ... [y] sacramentos." En las líneas iniciales, sobre "la necesidad de la iglesia" Calvino dice que por "necesitar nosotros ayudas externas para tener e incrementar la fe en nosotros, y para avanzar hacia su meta," Dios ha agregado "los medios externos" de la iglesia para "proveer para nuestra debilidad" (IV,1,1). Esta distinción alcanzó su formulación definitiva alrededor de principios de este siglo con las obras de Kuyper. De acuerdo a él,

> El concepto de la iglesia como institución es mucho más estrecho que el de la iglesia ... cuando esta es tomada como el cuerpo de Cristo, porque [este concepto] incluye a todos los poderes y obras que surgen de la re-creación. ... La iglesia como institución halla su provincia controlada por sus oficios, y estos oficios están limitados al ministerio de la Palabra, los sacramentos, la benevolencia, y el gobierno de la iglesia. ... Todas las otras expresiones de la vida cristiana no obran por los órganos de estos oficios especiales, sino por los órganos de la vida natural recreada; la familia cristiana, por padres y madres creyentes, el arte cristiano, por el artista creyente, y las escuelas cristianas, por el magisterio creyente. ... [consecuentemente, el conocimiento de fe personal] tiene como círculo la esfera de la vida del individuo, [el conocimiento confesional] la esfera de la iglesia instituida, y [el conocimiento científico] la esfera de la iglesia tomada como un organismo. (*Principios de Teolo-*

gía Sagrada, pgs. 587-88, 590)

Con la resurrección de Cristo hubo un cambio dramático en nuestro sentido están coordinados, habiendo, no obstante, cierta subordinación del uno para con el otro." Porque, como prosigue diciendo Louis Berkhof: "La iglesia como institución u organización (*mater fidelium*) es el medio hacia un fin, y ese fin se encuentra en la iglesia como organismo, la comunidad de los creyentes" (*Teología Sistemática*, pg. 567). Acentuando este punto, Hendrikus Berkhof sostiene que la "institución es el medio para dar existencia a la comunidad del pueblo renovado." Luego agrega que

> La palabra "medio" no expresa lo suficiente. La institución es el seno y el suelo fértil del cual tiene que renacer y crecer constantemente esta comunidad. Esta comunidad es lo que es la institución.... De manera que la iglesia tiene dos facetas: es institución y comunidad, tierra fértil y planta, madre y familia. Y la relación entre ambas no es un equilibrio artificial; su relación determina que la primera es fundamento y raíz de la segunda, y ésta es propósito y fruto de la primera. (*Fe Cristiana*, pgs. 392-93)

Recurriendo por un momento a metáforas populares, la iglesia institucional es una estación de recrutamiento para inscribir a "soldados de la cruz," un centro de entrenamiento, un centro que equipa al pueblo de Dios para usar "la espada del Espíritu" en una vida de discipulado cristiano. En otras palabras, es una estación de reabastecimiento, donde cargar combustible en esa ruta de la vida conocida como peregrinación cristiana. Para progresar, los peregrinos tienen que detenerse regularmente en estos centros de servicio, para no quedarse "sin nafta" y para que sus baterías no se agoten. En cambio, aquellos que consideran a la institución como un delicioso oasis en el desolado desierto de la vida, un retiro espiritual que los cautiva permanentemente con sus encantos, no avanzarán en su viaje de la vida cristiana. Para cambiar la analogía, esos cristianos son como un equipo de beisball que se amontona, y permanece amontonado – reflexionando, orando, meditando – sin romper nunca el montón, alcanzar la línea y correr otra vuelta. Finalmente, el tiempo se termina, y serán amonestados por demorar el partido.

Por eso, las reuniones de la iglesia ("i" minúscula) son de vital importancia en el rol instrumental en la vida de la Iglesia ("I" mayúscula). Porque la proclamación del evangelio, que es el corazón de la adoración, tiene el propósito de equipar al pueblo de Dios para implementar la "litúrgia de la vida" sobre toda la creación (compare Rom. 12:1, donde se usa la palabra *liturgeia* para describir la totalidad de nuestra tarea destinada a transformar el mundo). Entonces, el domingo la Iglesia va a la iglesia, es decir a su lugar de adoración. Pero, ¿adónde está la iglesia el lunes a la mañana? Va al trabajo o a la escuela, o está

de vacaciones, etc. El letrero de un edificio junto a la ruta capta la idea correcta: "Aquí adora la Iglesia de Cristo." La más fiel de las iglesias a su llamamiento es aquella que mejor prepara a la Iglesia para vivir la vida del reino en medio del mundo. Porque

> Las intenciones que tenemos en cuanto a nuestra vida en el mundo no son logradas dentro del círculo íntimo del reino, la iglesia, sino llevadas más bien al círculo más amplio del reino, el mundo. Por eso, si bien la vida de los creyentes es realmente alimentada y estimulada en y a través de la iglesia, [nuestra vida en sociedad] no tiene carácter eclesiástico sino "mundano."

Por eso la tarea de los oficiales eclesiásticos es "hacer que [la Iglesia] madure en el mundo. . . . Puesto que los creyentes tienen que salir de la iglesia, despertar, ser instruidos para su tarea en el mundo" (Ridderbos, "El Reino de Dios y Nuestra Vida en el Mundo," *Boletín Reformado Internacional*, no. 28, En. 1967, pg. 11).

III. 5. 2. La Iglesia como "Madre de Creyentes"

Calvino perpetuó la imagen tradicional de la iglesia institucional ("visible") como la "madre de creyentes." Sin duda, entre los primeros padres de la iglesia, fue Cipriano quien expresó más vigorosamente el rol maternal de la iglesia en su clásica afirmación: "No puede tener a Dios por Padre quien no tenga a la Iglesia por Madre" (Henry Bettenson, *Los Primeros Padres de la Iglesia*, pg. 265). Agustín tiene un concepto igualmente elevado de la iglesia ("visible"). Sin embargo, su posición es atenuada por su conflicto con las pretensiones puristas de los donatistas que promovían la idea de una iglesia "sin mancha ni defecto." Consecuentemente, y recurriendo a la predestinación divina, Agustín sostiene que "muchos que parecen estar afuera están adentro, [y] muchos que parecen estar adentro están afuera" (Bettenson, *Los Padres Cristianos Posteriores*, pg. 239). La idea de una tarea maternal de la iglesia se convirtió en un dogma conciso durante la Edad Media. Basándose en la tesis exclusivista de Cipriano, los teólogos de la alta iglesia razonaron que así como la destrucción fue inevitable "fuera del arca de Noé," así tampoco hay salvación "fuera de las puertas de la iglesia." De esa manera nació la doctrina de *extra ecclesiam nulla salus*, es decir, separación de la "madre iglesia" conduce a la muerte espiritual.

Sin embargo, Calvino no permitió que un concepto eclesiástico tan rígido lo despojara de la idea bíblica correcta en cuanto a la iglesia como "madre de creyentes" (Gál. 4:26). En cambio reacuñó su significado. La consideración decisiva no es una institución autoritativa con sus de-

rechos exclusivistas, sino el rol pedagógico de la iglesia "visible" en la vida de la comunidad cristiana. Adaptándose a nuestra debilidad, Dios instituyó a la iglesia, dice Calvino, de modo que podamos "aprender, incluso del simple título 'madre' cuán útil, por cierto, cuán necesario es que la conozcamos."

> Porque no hay otra manera de entrar a la vida a menos que esta madre nos conciba en su seno, nos de a luz, nos alimente en su pecho, y finalmente, nos guarde bajo su cuidado y guía. . . . Nuestra debilidad no nos permite ser despedidos de su escuela antes de haber sido sus alumnos durante toda la vida. Además, lejos de su seno uno no puede tener esperanza de ningún perdón de pecados ni de ninguna salvación (*Instituciones*, IV,1,4).

De esa manera Calvino no rompe con la tradición, sino que la reforma. Este discernimiento reformador hizo un fuerte impacto en el joven Kuyper. La lectura de la novela inglesa *El Heredero de Radcliffe* resultó ser un punto crucial para su vida. Allí captó la visión de una iglesia institucional prodigando tierno cuidado maternal a sus hijos. "¡Oh, si tuviéramos una iglesia así!" Esta conmovedora experiencia le dio ímpetu adicional a su impulso por reformar a la iglesia de su día.

El Nuevo Testamento abunda en cuadros verbales sobre la iglesia. Entre ellos "predomina la figura de sobreedificar," según Ridderbos. Esta analogía de la "iglesia como edificio" presupone que "la iglesia del Nuevo Testamento no alcanzó inmediatamente su meta y su perfección final." Sigue siendo el "permanente propósito del cuidado de Dios" y por eso es "llamada a progresar, a extenderse, a consolidarse, en una palabra, a sobreedificarse." Paralelamente a esta imagen de la iglesia como "templo" o "edificio" hay un concepto más "orgánico," es decir, el del "crecimiento o incremento de la iglesia," de "plantar," "regar," "cultivar," y "podar" (*Pablo: Un Bosquejo de su Teología*, pgs. 429 ss.).

Como institución en la sociedad la iglesia coexiste y proexiste junto a otras instituciones dentro de la comunidad, tales como el hogar, asociaciones políticas, organizaciones sindicales, medios de comunicación, establecimientos comerciales e instituciones para la educación superior; la iglesia participa e interactúa con estas otras esferas de actividad. Cada una tiene su tarea, propia y singular, asignada por Dios. Dentro de este contexto la iglesia reclama como institución su propia identidad peculiar, su integridad y su llamamiento. A ella le corresponde la proclamación oficial del evangelio. Fiel a este mandato debe abrir la Palabra de Dios tan clara y convincentemente que el pueblo de Dios, reunido en adoración, es impulsado a actuar obedientemente como comunidad de creyentes en las otras áreas de la vida. Cada congregación local, unida a asambleas

eclesiásticas mayores, participa plenamente en todos los ministerios, frutos y dones del Espíritu. Ninguna es una mera subdivisión que funcione como parte de un cuerpo mayor. Cada una es una manifestación completa "de una iglesia, santa, católica y apostólica." Ya sea que se la considere metafóricamente como "sobreedificación" o como "crecimiento," el llamado de la iglesia es "extensivo" (dirigido hacia afuera), tanto como "intensivo" (edificación). "Difícilmente puede haber dudas en cuanto a alguna prioridad o preponderancia en cuanto a lo que es llamado la 'preservación' y el 'incremento' de la iglesia." Según lo expresa Ridderbos: "Ni se puede plantear como dilema si la naturaleza y destino de la iglesia está en su llamado misionero o en su consolidación interior. . . . [Van juntos] en su *pleroma*, tanto en el sentido extensivo como en el sentido intensivo de la palabra" (*Pablo: Un Bosquejo de su Teología*, pg. 435).

III. 5. 3. Ministerios de la Iglesia – en y para el Mundo

Entre la iglesia como "comunidad de los santos" y el mundo que vive ajeno a ese compañerismo está la cruz de Jesucristo. Esa cruz representa la gran división. Porque por ella el mundo ha sido crucificado a la iglesia y la iglesia al mundo (Gál. 6:14). Pero la cruz también es el gran elemento unificador. Porque "Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo," confiando a la comunidad cristiana este "ministerio de la reconciliación (2 Cor. 5:18-20).

Este doble impacto de la cruz arroja a la iglesia a una tensión dialéctica en su posición hacia el mundo. Por una parte la antítesis es tan dolorosamente real como el conflicto entre los reinos opuestos de la luz y de las tinieblas. Por eso, el conformarse es negar la cruz. Por otro lado, la iglesia, guardando su distancia, es llamada a mantener abiertas al mundo sus puertas y ventanas. Debe demostrar su solidaridad y su apertura hacia los que todavía andan en tinieblas. Debe promover activamente la sobreedificación y el crecimiento de sus miembros como canales de bendición para proseguir sus ministerios entre y para nuestros prójimos cercanos y lejanos. Porque como cuerpo de pecadores salvados no somos ajenos a la culpa de ellos. Puesto que participamos en el destino común de toda la humanidad, pesa sobre nosotros el mandato como "pueblo de Dios" de anunciar "las virtudes de aquel que os llamó [afuera] de las tinieblas a su luz admirable" (1 Pe. 2:9). Teniendo "la palabra profética más segura" la iglesia tiene que prestar atención a ella "como a una antorcha que alumbra en lugar oscuro" (2 Pe. 1:19). Teniendo al mundo como su congregación la iglesia tiene que estar orientada en sus diversos ministerios a una participación compasiva e involucrada con los que

nos rodean y con las estructuras de la sociedad que moldean su vida para mejor o para peor. Entre estos ministerios las Escrituras destacan los siguientes.

III. 5.3.1. Misiones

Las misiones son un mandato deliciosamente pesado que el Señor ha dado a su iglesia. Aún continúa el día de gracia. Los campos aún están "blancos para la siega" (Jn. 4:35). Nuestro campo de trabajo ya no es solamente Jerusalén, y Samaria, sino hasta "lo último de la tierra." A medida que se abren las puertas al evangelio, la iglesia, respondiendo a su mandato misionero, debe enviar a sus representantes calificados para evangelizar al mundo, tanto cerca de casa como en remotos lugares de extensión. Paulatinamente nuestro mundo se convierte en una "villa global." En su extensión mundial la iglesia no debe fallar en aprovechar plenamente las ventajas tecnológicas a su disposición para proclamar las "buenas nuevas," pero sin comprometer por ello el mensaje de la Biblia. Porque nuestros métodos tienen que concordar con el mensaje apostólico. Con la eterna Palabra de vida en el corazón y en la mano, la iglesia tiene que desafiar las huestes de ídolos, traficantes de muerte, que cautivan a sus adherentes. En el nombre de Cristo tenemos que procurar echar fuera a los demonios de nuestros tiempos, es decir, la superstición, la indiferencia, el ocultismo, la avaricia, la incredulidad, la opresión. Debemos trabajar para apresurar el día en que la miríada de "ismos," (humanismos, secularismo, egoísmo, hedonismo, materialismo, racismo, nacionalismo, militarismo) que nos asedian a nosotros y a nuestros semejantes, sean reducidos a cosas del pasado. Porque la meta holista de "evangelizar a la gente no es simplemente 'salvar almas' sino de restaurar la imagen de Dios a su funcionamiento propio en toda la vida, para mayor gloria de Dios (Hoekema, *Creado a Imagen de Dios*, pg. 90).

III. 5.3.2. Intercesión

Una iglesia que adora tiene que interceder por nuestro mundo. Su litúrgica tiene que incluir oraciones en favor de los incontables millones que nunca aprendieron a orar, que están "demasiado ocupados" para orar, que han renunciado a orar, cuyas oraciones están equivocadas. La iglesia es llamada a orar en favor de un mundo que no ora. Porque la oración es la "parte principal" de la gratitud cristiana (Catecismo de Heidelberg, Q. & A. 116). En gratitud por las bendiciones de la creación,

el cuidado providencial de Dios, su salvación plena y gratuita, la iglesia apela al amor "mundanal" de Dios (Jn. 3:16). Puesto que Dios no ha dado la espalda a una humanidad quebrantada y sangrante, tampoco nosotros tenemos el derecho de hacerlo. Con la audacia recibida por la obra mediadora de Cristo y la prometida intercesión del Espíritu Santo, la iglesia puede acercarse al trono de la gracia como la voz de los mudos, como compañero de oración por aquellos que carecen de abogado, defendiendo la causa de los pobres y necesitados, de personas heridas y despojadas. Hay tantos motivos que requieren la ferviente intercesión: oraciones por el avance del evangelio mediante palabras y hechos, por la paz y prosperidad, libertad y justicia para todos, por un fin a la guerra, hostilidad y opresión, por señales tangibles de la venida del reino de justicia, por la liberación de cristianos y no-cristianos perseguidos, por sabiduría y servicio desinteresado de parte de los líderes sociales, económicos y políticos, cuyas decisiones afectan la vida de personas y naciones. La oración intercesora de la iglesia en favor del mundo es asunto de simple obediencia al mandato de Pablo: "Exhorto ante todo, a que se hagan rogativas, oraciones, peticiones y acciones de gracias, por todos los hombres; por los reyes y por todos los que están en eminencia, para que vivamos quieta y reposadamente en toda piedad y honestidad" (1 Tim. 2:1-2).

III. 5.3.3. Servicio Diaconal

El mundo como un todo es la arena abierta para el ministerio diaconal (*diakonia*). Aunque el dar una mano a "la familia de la fe" es un deber primordial, más allá y por encima del mismo es preciso que, "según tengamos oportunidad, hagamos bien a todos" (Gál. 6:10). Porque "la fe sin obras está muerta." Las avenidas de la vida cristiana santificada están adoquinadas de obras justificadas y justificadoras (Sant. 2:14-26). La fe en acción es una demostración de lo que somos, a quien pertenecemos y a quien procuramos servir. Al ejecutar el ministerio diaconal de la iglesia no debemos discurrir sobre preguntas tales como ¿quién es nuestro prójimo? ¿El judío o el samaritano? (Lc. 10:25-37). La pregunta es más bien ¿a quién podemos brindar nuestro servicio de prójimo? ¿Quiénes necesitan el tipo de socorro en situaciones de desastre, atención médica, provisión de alimento y ropa, programas de alfabetización, capacitación laboral, reformas agrarias, que la iglesia puede ofrecer? Este llamado a practicar los principios bíblicos compartiendo con los necesitados los ricos recursos de la creación de Dios es un reclamo justo que otros pueden poner sobre nuestro corazón. Proviene de las semillas de renovación sembradas por el Espíritu de renovador en el

seno de la iglesia. Sin embargo, la cosecha no está limitada a los miembros de la iglesia. El mundo alrededor de nosotros también tiene que probar su fruto. Los ministerios diaconales son un testimonio de la longanimidad y bondad del Dios en quien todos vivimos y nos movemos y tenemos nuestra existencia.

III. 5.3.4. Adiestrando a los Santos

En apoyo a sus ministerios intercesorios y diaconales la iglesia tiene que cumplir fielmente con su tarea de proclamación (kerigmática) en la vida de sus congregaciones. Fiel a su herencia ecuménica ("una iglesia santa, católica y apostólica"), que lleva honrosamente las marcas de una auténtica iglesia ("predicación pura de la Palabra," "correcta administración de los sacramentos," y el "fiel ejercicio de la disciplina"), la iglesia como institución debe movilizar, equipar y adiestrar a sus miembros para su misión en y para el mundo. Consciente de sí misma, y deliberadamente, debe dirigir sus ministerios hacia la renovación personal, y de la misma manera también mediante esfuerzos individuales y comunitarios, a la renovación de todas nuestras relaciones de la vida y de las estructuras de la sociedad. Según lo expresa Klaas Runia, sus cultos de adoración no deben ser

> un apartarse de la realidad, sino un punto de partida, una rampa de lanzamiento, un trampolín que envía a los creyentes "como cartas vivientes conocidas y leídas por todos los hombres." Los . . . ministerios de la iglesia tienen que moldear y dar forma a la comunidad cristiana para desafiar a los "principados y potestades" de este mundo ejecutando su misión reconciliadora en la sociedad. (Sínodo Ecuménico Reformado, *La Iglesia y su Llamado Social*, pgs. 21-24)

III. 5. 4. Poniendo a la Iglesia en Contexto

¿En qué parte del mundo está la iglesia? Las respuestas tradicionales a esta pregunta abren perspectivas enormemente amplias y profundas. En una creciente serie de distinciones convergentes la realidad actual de ser iglesia está puesta en un contexto tan expansivo como toda la creación, abarcando tanto al cielo como a la tierra. La fe de la comunidad cristiana distingue, primero, entre la "iglesia triunfante" y luego la "iglesia militante." La primera pertenece a "los que ahora "descansan de sus trabajos, porque sus obras con ellos siguen" (Ap. 14:13). Sus luchas han terminado, la batalla ha sido ganada. Ahora "baten palmas de

victoria" habiendo recibido del "Juez justo" la "corona de justicia" que entre tanto todavía espera a todos aquellos que "aman la venida [de Cristo]" (2 Tim. 4:8). La "iglesia militante" se refiere a la iglesia en el mundo de nuestra experiencia, el pueblo de Dios llamado aquí y ahora a "pelear la buena batalla" a "acabar la carrera" y a "guardar la fe" (2 Tim. 4:7).

Dentro de la "iglesia militante" surge otra distinción, la de "iglesia visible" e "invisible." Estos conceptos interrelacionados jugaron un significativo rol en la controversia del siglo dieciséis entre Roma y la Reforma. Recurriendo a esta distinción los reformadores quisieron decir que la iglesia es más de lo que se aprecia a simple vista, más que la adhesión formal a las estructuras visibles, externas, jerárquicas de la iglesia medieval. El significado de iglesia como pueblo de Dios no se agota en esa visibilidad institucional. Ella "abarca a la comunidad de los santos" dondequiera haya fe como "la convicción de cosas que no se ven" (Heb. 11:1). Sin embargo, los reformadores no quisieron sugerir la existencia de "dos iglesias," ni el "deseo de huir de la visibilidad a la invisibilidad, a una eclesiología docética, no terrenal; era para recordarnos, en cambio, la esencia de la iglesia como la congregación de los fieles en compañerismo con Cristo mediante el Espíritu" (Berkouwer, *La Iglesia*, pg. 37).

Esta distinción sirvió a un propósito comprensiblemente útil en las luchas religiosas de aquel tiempo. Sin embargo, implica connotaciones muy ambiguas y problemáticas (compare Louis Berkhof, *Teología Sistemática,* pgs. 565-67). Tiene sabor a la noción platónica de una iglesia "ideal" superior a la iglesia "real"; a la superioridad de las realidades espirituales sobre las corporales. Los luteranos se inclinaban consecuentemente a ver la iglesia "invisible" como un ideal por el cual luchar, mientras que los calvinistas tendían a verla como el cuerpo de los elegidos, el núcleo interior de la iglesia, su esencia. Esta distinción "visible/invisible" también se utilizó para explicar la iglesia como una "asamblea mezclada" incluyendo a hipócritas y a miembros "visibles" junto a los verdaderos creyentes. A veces estos conceptos se deslizaban simplemente a la distinción entre iglesia como institución, considerada como "visible," e iglesia como organismo, el cuerpo de creyentes en sus vidas diarias, considerado "invisible."

Por lo tanto, estas persistentes ambigüedades plantean el interrogante, ¿es esta una distinción válida? Y, ¿sigue siendo útil en la actualidad? Porque después que se haya dicho y hecho todo lo necesario, la esencia misma de la iglesia cristiana, como institución y como organismo es "declarar," es decir, manifestar verbal y visiblemente "las virtudes de aquel que [nos] llamó de las tinieblas [de lo invisible] a su luz admirable [lo visible]" (1 Pe. 2:9). Como lo expresa Hendrikus Berkhof "una iglesia

'invisible' es una contradicción de términos" (*Fe Cristiana*, pg. 398). Porque la iglesia "participa plenamente en el carácter de un cuerpo terrenal, con todo lo que significa esa terrenalidad. No es una comunidad ideal, sino real, viviente" (Fowler, *La Iglesia y la Renovación de la Sociedad*, pg. 16). Según lo expresa Hans Küng: "La iglesia es esencialmente un pueblo y por eso es visible. Precisamente por ser un edificio en el Espíritu es un verdadero edificio y por eso visible" (*La Iglesia*, pg. 342).

Aferrarse a la idea de una iglesia "invisible" alienta fácilmente la tendencia seductora de privatizar la religión cristiana. Atenúa nuestro llamado de presentarnos y ser contados abiertamente como pueblo de Dios en las esferas públicas. Además algunos apelan a este concepto para minimizar la importancia de traer sanidad a una iglesia gravemente quebrantada en un mundo profusamente sangrante. Afirman que, si bien la comunidad cristiana está visiblemente desgarrada por incontables cismas, este no es un problema serio. Puesto que esta desunión visible es contrarrestada por nuestra unión invisible en Cristo.

En el mejor de los casos, esta distinción entre la iglesia "visible" e "invisible" puede servir para recordarnos la diferencia entre la iglesia "como nosotros la vemos" y "como la ve Dios." Puede impulsarnos a reconocer que si bien la iglesia está "*en* el mundo" y por lo tanto es "visible," no es "*del* mundo," es decir, toma su vida de una fuente "invisible," del trascendente poder de la Palabra y el Espíritu de Dios. En esta luz, la iglesia en toda su realidad históricamente concreta, como "comunidad reunida, ordenada, visible, fundamentada en la Palabra que le es dirigida, puede estar segura de ser en verdad la Comunidad de Jesucristo" (Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 547).

Al seguir avanzando llegamos ahora al tercer grupo de distinciones relacionadas a la idea bíblica de iglesia. Al distinguir entre iglesia "triunfante" y "militante" nuestra atención se centra en esta última. Reflexionando en la iglesia "militante" nuestros pensamientos convergieron en su carácter "visible." En el marco de la iglesia "visible," la sabiduría cristiana convencional distingue, una vez más, dos aspectos: la iglesia como "organismo" y la iglesia como "institución." Nos concentramos ahora en esta última. La iglesia "triunfante" constituye el fondo y la meta más profundos de la iglesia como institución en sus diversos ministerios. Su dimensión "invisible" también es real. Sin embargo, es la iglesia institucional en su realidad "visible" históricamente concreta, y, en ese contexto, su llamado a "militar" por la fe, lo que ahora nos interesa. Podemos pensar en ella en términos de círculos concéntricos. La iglesia como institución constituye el círculo interior; el círculo más grande, exterior, es la iglesia como organismo, el cuerpo de creyentes llamados a vivir diariamente conforme al reino.

En la Escritura la iglesia institucional como comunidad que adora es iluminada desde diversos ángulos. Sin embargo, "las diversas traducciones de *ekklesia,*" ya sea como " 'asamblea', 'comunidad' o 'iglesia' no deben ser consideradas como mutuamente contrapuestas, sino como perteneciéndose recíprocamente" (Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 531). A veces *ekklesia* se refiere a un grupo regional de congregaciones (Gál. 1:2, 22), otras veces, a reuniones en casas de familia (Rom. 16:5); Col. 4:15), pero generalmente a congregaciones locales (Hech. 8:1; 13:1; 1 Cor. 1:2; 1 Tes. 1:1). Cuando la comunidad de una iglesia local, de esta clase, "se reúne en un momento específico, ella es manifestación plena de la 'Iglesia.' A ella es dada la promesa completa de la Palabra. Jesucristo se ha entregado completamente a ella. Ella es llamada, en su totalidad, a testificar en palabra y hecho" (Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 532). Por eso el individualismo es herejía. Porque la iglesia nunca es un agregado de individuos, sino un cuerpo eclesial de personas que mantienen una relación confesional entre sí. Con todas sus diferencias sociales, económicas y políticas, ellos son miembros de un cuerpo. Esto es lo que mantiene unida a la iglesia como institución. En el fondo, los creyentes pertenecen a esta comunidad no por decisión individual, sino por el poder magnético de la elección y el llamado de Dios.

III. 5. 5. Los Atributos de la Iglesia

Desde principios de la era cristiana, las palabras del credo apostólico: "Creo en una iglesia santa, católica [y apostólica]" son un eco de la convicción de los cristianos en todas partes. Estos cuatro atributos: *una, sancta, catholica,* y *apostolica*, fueron considerados como definitorios de la esencia misma de la iglesia. Los pensadores medievales los incorporaron como propiedades exclusivas de Roma como única verdadera iglesia. Como cualidades permanentes, auto-evidentes, sirvieron como conceptos estáticos acentuando el reclamo de la Madre Iglesia al derecho exclusivo de existencia. Estos atributos son sustancialmente inherentes a su esencia y estructura. Esta iglesia es siempre y en todas partes la única institución humana en la sociedad que es infalible e indefectible. Ella es la única fuente de salvación para todos los pueblos. Por eso la Iglesia Católica Romana es la única iglesia santa, católica y apostólica.

Lutero, Calvino y los otros reformadores desafiaron abiertamente este pretencioso reclamo. Ninguna iglesia, sostenían, se autentifica a sí misma. Estos cuatro atributos no son posesiones automáticas de ninguna iglesia. La existencia de una iglesia no se justifica a sí misma. Toda iglesia que se eleva a sí misma por encima del juicio de la Palabra de Dios niega con ello su condición de auténtica iglesia de Cristo. Por eso, ape-

lando a la Escritura, los reformadores introdujeron un nuevo conjunto de criterios para evaluar la ortodoxia y ortopraxia de una iglesia. Estos llegaron a ser conocidos como señas de una verdadera iglesia, es decir, la "predicación de la pura Palabra" y la "correcta administración de los sacramentos." La iglesia debe ser juzgada mediante estos atributos. De esta manera surgió un enfoque más dinámico al tema de iglesias verdaderas y falsas. Solamente donde se observan fielmente estas dos marcas podemos hablar de una iglesia, santa, católica y apostólica.

Roma se opuso a este proceso de comprobación que apuntaba a la reforma de la iglesia. Su teología tradicional no admitía tal distinción entre señas y atributos. Se consideraba que las señas estaban tan completamente asimiladas a los atributos que no podían ser usadas como norma para juzgar el reclamo exclusivo de la Iglesia Católica Romana de ser: una sola, santa, católica y apostólica. Porque, como lo expresa Bavinck, de acuerdo a Roma "son precisamente esos atributos los que conforman la marca de una verdadera iglesia." De manera que:

> los atributos tienen que ser concebidos como tan abiertos a los sentidos, tan tangibles y externos, que se apliquen únicamente a la iglesia romana.... De esa manera el primer atributo, la unidad de la iglesia, significa que la iglesia no tiene sino un Señor, una fe, y un bautismo; pero de acuerdo a Roma esto tiene su expresión primordialmente en que la iglesia instituída por Cristo tiene una sola cabeza, el papa, y [por eso] nunca puede reconocer a otra iglesia aparte de ella misma. De esa manera el papa es la señal única y definitiva de la iglesia. (*Dogmática Reformada*, Vol. IV, pgs. 304-5)

En respuesta, los reformadores plantearon el crucial interrogante: ¿Cuál es la fe operativa y la auténtica práctica de la iglesia? Teniendo a las señas como piedra bíblica de toque, toda iglesia tiene que ocuparse de un crítico auto-examen para determinar si existen, y en qué grado, los atributos como fuerza vital de su vida. "El punto decisivo es este," de acuerdo a Berkouwer, que "la iglesia esté y tiene que seguir estando sujeta a la autoridad de Cristo, a la voz de su Señor. Y en esta sujeción ella es examinada por él." Por lo tanto, "esta preocupación por las señas de la iglesia es y sigue siendo de importancia decisiva para la iglesia como la Iglesia de Jesucristo" (*La Iglesia*, pgs, 15, 23). Después hablaremos más de esto.

Nos ocupamos ahora de discutir los atributos de la iglesia. Tanto histórica como teológicamente hemos heredado un determinado orden clásico en el desarrollo de estos puntos de doctrina. Sin embargo, tene-

mos que recordar que "todos los [cuatro] aspectos están tan estrechamente conectados, que toda prioridad [de uno sobre otro] es impensable" (Berkouwer, *La Iglesia*, pg. 25).

III. 5.5.1. Unidad

"Somos uno en el Espíritu. . . ." En todas partes brota de los labios de los cristianos esta lírica. Sin embargo, la realidad eclesiástica habla un lenguaje diferente, habla de una iglesia de Dios, y de muchas iglesias nuestras. Estas dos iglesias separadas, no son, una "ideal," la otra "real." Porque la única iglesia que conocemos es la concreta e histórica comunidad de creyentes aquí en la tierra, es decir, en la Corinto y Roma de tiempos apostólicos, en el Chicago, Toronto y Londres de nuestros tiempos. El hecho que la iglesia sea una, ciertamente no es un hecho auto-evidente de la vida. Más bien nos impacta su ausencia demasiado obvia. La desunión entre cuerpos eclesiales constituye una crisis de proporciones mayores en una era cautivada por el espíritu ecuménico. Percibimos agudamente la tensa paradoja que es la rotura de la comunidad cristiana, por un lado, y la afirmación bíblica de nuestra unidad en Cristo por el otro. Este es el enigma de nuestra existencia pecaminosa.

Cuanto más cerca venimos a Cristo, más nos acercamos unos a otros. Esta es una norma central de la Biblia para la vida de la iglesia; es su antídoto para un cristianismo dividido. La unidad de la iglesia se centra en Jesucristo. Así como hay "un Señor" nosotros somos llamados a "una fe, un bautismo." La unidad de la comunidad cristiana no se apoya principalmente en "las condiciones subjetivas de los individuos que la constituyen," sino en su Cabeza, "el portador de la unidad dentro de la cual vive la comunidad" (Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pgs. 553-54). Porque en Cristo, los que eran "dos" fueron hechos "uno." El ha quitado la barrera, "derribando la pared intermedia de separación" (Ef. 2:14). Por eso, sea judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer, ahora todos tienen pleno y libre acceso a las riquezas de la salvación. En Cristo somos "todos uno" (Gál. 3:28).

Pero esta unidad en el Señor también tiene que alcanzar su expresión en el mundo. Porque la unidad de la iglesia no solamente es un don de gracia, es decir, "un cuerpo y un Espíritu," sino también un mandamiento urgente, esto es, "llamados a una esperanza." Por eso la iglesia debe "mantener celosamente la unidad" que hay en el presente y que es sana, y al mismo tiempo recuperar el terreno perdido. Porque la unidad es tanto un imperativo como un indicativo. Es uno de los artículos del credo apostólico, pero de un orden diferente a los otros. Porque, como explica Calvino, deberíamos decir, "Creo a la iglesia," no "*en* la iglesia" (*Institu-*

ciones, IV. 1. 2,). Esta unidad de la iglesia es un fruto exclusivo de la iniciativa divina. Solamente viene por gracia, por medio de la fe. Porque "la comunidad únicamente llegó a ser comunidad por medio del Evangelio" (Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 554). Por lo tanto, la unidad es un tesoro muy precioso, pero al mismo tiempo terriblemente vulnerable.

Entonces, las divisiones y roturas claramente contradicen lo que la iglesia debe ser. Son declaraciones públicas de nuestro fracaso y de nuestra culpa. Un espíritu partisano de "¡Yo soy de Pablo!" y "¡Yo pertenezco a Apolos!" exhibe una mente "carnal" (1 Cor. 3:1-4). Esta clase de disensiones socava la credibilidad de la iglesia. Polarizaciones de esta clase desafían la petición sacerdotal de "que todos sean uno, . . . para que el mundo crea . . ." (Jn. 17:21). Por eso, la fractura de la unidad es, como dice Berkouwer: "Una catástrofe para el mundo" aún cuando "estemos tan acostumbrados a la desunión que corremos peligro de estar inmunizados ante esta advertencia. (*La Iglesia*, pg. 46). Calvino ya argumentaba intensamente diciendo que dondequiera que existen las marcas de la auténtica iglesia nadie va a "traicionar o quebrantar su unidad." Mientras una iglesia "atesore el verdadero ministerio de la Palabra y de los sacramentos, no vamos a abandonarla, aunque por otra parte abunden sus fallas." Porque "el Señor tiene en tanta estima la comunión de la iglesia, que considera traidor y apóstata del cristianismo a cualquiera que deja con arrogancia a cualquier sociedad cristiana" (*Instituciones*, IV,1,10,12). Toda clase de fragmentación del cuerpo de Cristo debe impulsarnos a un humilde arrepentimiento, dice Bavinck, porque quebrantar el lazo de unión es "pecado contra Dios, opuesto a la oración de Cristo, y causado por la oscuridad de nuestra mente y la falta de amor en nuestro corazón" (*Dogmática Reformada*, Vol. IV, pg. 300).

El cisma no tiene más que una fuente, dice Louis Berkhof, "la influencia del pecado." Se lo debe al "entenebrecimiento de nuestro entendimiento, al poder del error, o a la testarudez del hombre" (*Teología Sistemática*, pg. 573). Por eso todos los intentos por justificar la desunión son contrabando. Esto incluye el apelar a la "invisibilidad" eclesiástica como forma de escape al concepto docético de la iglesia. También es un error elevar la "pluriformidad" a la condición de atributo de la iglesia, como si existiera alguna clase de iglesia "ideal" que representa la "coalición multicolor" de muchas iglesias donde cada una contribuye con su coloración única a un todo más grande, transformando así en virtud el vicio de muchas iglesias en competencia. Tampoco podemos refugiarnos en la visión escatológica de una iglesia perfecta, resignándonos ahora a incontables fracturas con la excusa de que "al final" está asegurada la unidad. Es cierto que las indicaciones bíblicas hacia la esperanza de glo-

ria ofrecen consuelo en medio de nuestras tribulaciones presentes. Pero, como dice Berkouwer: "la perspectiva escatológica nunca debilita nuestro llamamiento concreto ni nuestra amonestación evangélica" de buscar la paz de Jerusalén. Tampoco nos "deja lugar forma alguna de derrotismo" *(La Iglesia*, pg. 36).

Unidad no implica uniformidad. Y no siempre tiene que conducir a unificación organizacional. Donde prevalece la unidad confesional, la unión de la iglesia es una meta legítima, tal vez incluso una obligación. Todo intento por unificar a iglesias separadas que están de acuerdo con las normas bíblicas para la genuina unidad de la iglesia, tiene que ser motivado por un sentido de fuerza espiritual, no de debilidad. Además existen ricas diversidades dentro de la familia humana, basadas en el orden de la creación, que merecen un lugar de honor dentro del cuerpo de Cristo, sin que fracturen la unidad, es decir, diversidades tales como el origen étnico, geográfico, lingüístico y cultural. La obra redentora en, y a través de la iglesia, no elimina tales diversidades, sino que las santifica incorporándolas a una unidad más global. Cuando, por ejemplo, "un coro de trescientas voces ejecuta el 'Mesías' de Handel el coro todo es una unidad.... Lo mismo ocurre en la iglesia" (Hoeksema, *Dogmática Reformada*, pg. 605).

Del otro lado del andamio la historia de la iglesia está marcada por muchos recuerdos dolorosos de que, en última instancia, los esfuerzos sinceros por reformar una iglesia deformada, a veces termina en separación. Sin embargo, acciones de esa clase no deben ser emprendidas como un fin en sí mismo, sino como un medio hacia un fin mejor: romper las ataduras exteriores para recuperar la auténtica unidad. Cuando, por ejemplo, como dice Berkouwer: "los reformadores rompieron con Roma, ellos no negaron la unidad de la iglesia visible, sino que la mantuvieron" (*Teología Sistemática*, pg. 573). Bien conocida es la declarada disposición de Calvino de cruzar los siete mares si ello ayudase a recuperar la unidad perdida de la iglesia.

Reflexionando en su peregrinación, la iglesia canta en tono menor "desgarrada por cismas, perturbada por herejías." Pero esa no es la última palabra. Porque, como nos lo recuerda Bavinck: "Lo que une a todos los verdaderos cristianos siempre es más que aquello que los divide." Porque si bien "no hay cristianismo encima o debajo de las diferencias de fe, hay un cristianismo que está presente aún en estas diferencias" (*Dogmática Reformada*, Vol. IV, pg. 305). Ese es el misterio de la suficiencia total de Cristo que preserva a la iglesia "en la unidad de la verdadera fe" (Catecismo de Heidelberg, Q. & A. 54).

III. 5.5.2. Santidad

"Una iglesia santa" – estas palabras del credo de los apóstoles suenan totalmente presunciosas. Sin embargo, Pablo y los otros apóstoles se dirigen regularmente a las jóvenes comunidades cristianas (¡aún en Corinto!) como a "santos" y como a aquellos que son "llamados a ser santos." Luego, haciéndose eco de las epístolas, el credo de los apóstoles agrega esta calificación: "La comunión de los santos." Por eso, tal como ocurre con los otros atributos, la santidad es tanto una afirmación como un desafío. En su carácter de artículo de fe, ella también toma su credibilidad de la obra redentora de Cristo. Cubierta por la justicia de él, la iglesia es tenida por santa ante el tribunal del juicio divino. Ella es "santificada en Cristo" (1 Cor. 1:2).

La santidad no debe ser entendida como un despliegue de super piedad. Los santos no son una élite espiritual de creyentes. Tanto la santidad como la perfección son atributos de la iglesia que significan tener un corazón honesto hacia Dios y tener los pies en la tierra. Básicamente significan dedicación, es decir, la dedicación de toda la vida al señorío de Jesucristo. Por eso la santidad requiere un constante auto-examen y disciplina mutua. Estos elementos deben ir de la mano en la vida de la iglesia. Porque la "disciplina no solamente procura la santidad, sino que también la presupone." Son elementos que no solamente llaman a los cristianos a "examinar las vidas de los otros, sino también la vida propia" (Berkouwer, *La Iglesia*, pg. 377). En la medida en que la iglesia vive conforme a su confesión de santidad también experimenta liberación de los reclamos de señoríos extraños. Porque "la comunidad es 'santa'" dice Weber, "por el hecho de no pertenecerse a sí misma, sino únicamente a Dios, quedando así libre de toda otra intervención o reclamo" (*Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 560). Esta nota radicalmente liberadora resuena claramente en la Declaración de Barmen:

> Jesucristo, tal como nos es presentado en la Santa Escritura, es la peculiar Palabra de Dios, a la que debemos escuchar, a quien debemos confiar y obedecer en vida y en muerte. . . . Por medio de él experimentamos gozosa liberación de las ataduras impías de este mundo para rendir un servicio libre y agradecido a todas sus criaturas. Por eso [nosotros] rechazamos la falsa doctrina según la cual existen sectores de nuestra vida en los que no necesitamos tener a Jesucristo, sino a otros que nos señoreen. . . . (*La Declaración Teológica de Barmen*, pgs. 34-35)

Aunque al fin de cuentas la afirmación de santidad de la iglesia se basa "en Cristo," no obstante, ella está obligada, o mejor dicho, por eso está obligada, a expresarla públicamente. El nuevo orden que viene va a introducir una lealtad incompartida al Rey, una consagración completa de todas las cosas a él. Sin embargo, tal santidad no puede ser postpuesta simplemente para el fin del mundo. Es un don de gracia que ahora ya define el constante llamado de la iglesia. Dedicada a su llamado, la iglesia institucional tiene que proclamar la Palabra de su Señor cuando la congregación está reunida, de manera que a su vez, el pueblo de Dios pueda dar testimonio de ella en el mundo. La santidad implica la dedicación primordial de la iglesia a su Señor. "... Esta relación es su fuente inspiracional y su contenido como también la norma de su dedicación hacia el mundo." Este orden, que parte de Cristo hacia el mundo no debe ser revertido. Porque

> Si la reflexión en la iglesia parte de la misión que ella tiene para con el mundo, existe el peligro de que [sus atributos] se den más o menos por sentados como postulados, y como tales realmente no sean tenidos en cuenta; pero si la reflexión parte del otro extremo y toma su inicio en Dios, en Cristo y el pacto, será imposible detenernos allí, porque somos inexorablemente enviados al mundo. (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pg. 414)

III. 5.5.3. Catolicidad

La catolicidad también es un imperativo tanto como un indicativo. Lo último, la afirmación bíblica de los horizontes amplios de la iglesia, es epitomizado en Ef. 1:23. Pablo habla allí de la iglesia como el cuerpo de Cristo "la plenitud de Aquel que todo lo llena en todo." Aunque en todo el Nuevo Testamento no se usa explícitamente el concepto de "católica" para la iglesia, la idea de catolicidad está implícita en la expresión paulina de "plenitud." El Padre le concede a la iglesia la capacidad de "comprender con todos los santos cuál sea la anchura, la longitud, la profundidad y la altura, y de conocer el amor de Cristo" de modo que la iglesia sea llena "de toda la plenitud de Dios" (Ef. 3:18-19). En este atributo están incorporados tanto el don como la misión. Como lo expresa Berkouwer: "esta perspectiva de la plenitud desborda promesa y proclamación, oración y amonestación, y solamente en ese marco puede ser correctamente entendida la plenitud" (*La Iglesia*, pg. 113).

Por eso la catolicidad implica misión. Porque el evangelio del reino debe ser "predicado en todo el mundo, para testimonio a todas las naciones"

(Mt. 24:14). Estas dimensiones globales del mandato misionero se exponen claramente en el epílogo al evangelio de Marcos, donde Jesús instruye a sus discípulos diciendo: "Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura" (16:15).

> El motivo clave del pensamiento misionero [de Pablo] es la apertura de la proclamación del evangelio a todas las naciones (Rom. 1:16; 3:22 Ss.; 15:9 Ss.); con ello ha sido dado en principio la catolicidad de la iglesia (Gál. 3:28; Col. 3:11; 1 Cor. 12:13); no hay límites espaciales puestos a la proclamación del evangelio y a la iglesia; todo obra hacia la *pleroma*, el número completo de los escogidos por Dios, tanto judíos como gentiles (Rom. 11:12,25), una perspectiva con la cual también coincide, para Pablo, el final de la historia (Rom. 11:25,26). (Ridderbos, *Pablo: Un Bosquejo de su Teología*, pg. 433)

Por eso la idea de catolicidad conjura un cuadro grande del abrazo mundial de la iglesia, su alcance internacional, su extensión ecuménica – en resumen, su universalidad. Ella cruza los límites establecidos entre los pueblos. Atraviesa las barreras de resistencia. La iglesia tiene que buscar una presencia, y compartir su testimonio en todo dominio reclamado por su Señor. Porque el Padre "sometió todas las cosas bajo sus pies, y lo dio por cabeza sobre todas las cosas a la iglesia" (Ef. 1:22). En principio esto "ya" es así. Es una realidad actual. Pero sigue siendo una agenda inconclusa. Esta perspectiva de "todavía no" señala hacia su cumplimiento escatológico, donde Juan contempla en visión "una gran multitud, la cual nadie podía contar, de todas las naciones y tribus y pueblos y lenguas, que estaban delante del trono y en la presencia del Cordero" (Ap. 7:9). Pero ya ahora "Cristo es estrictamente católico" (Hoeksema, *Dogmática Reformada*, pg. 608).

La catolicidad implica la mutualidad del compañerismo cristiano en todas partes, relaciones recíprocas y solidaridad con todos los que pertenecen a "la familia de la fe," tanto por llevar la cruz como por alcanzar la corona. Porque "las expectativas y necesidades de cada comunidad son fundamentalmente la preocupación de cada uno de los demás" (Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 561). Porque una iglesia verdaderamente católica no prospera solamente en base a su actual visión global, sino en base a su herencia la cual le llega desde el pasado. Ella confiesa su fe en el Dios de Abraham, Isaac, y Jacob. Edifica sobre el testimonio de los profetas y apóstoles. En su viva memoria abraza a los padres de la iglesia, Agustín, Anselmo, Lutero, Calvino, y con ellos una enorme "nube de testigos." Afirmándose en los profundos funda-

mentos de esta tradición evangélica abre de par en par las puertas a las realidades actuales de nuestro mundo, tanto lejanas como cercanas, y mantiene abiertas las ventanas a la esperanza futura de una creación restaurada. Por eso, el denominacionalismo es una herejía. Ninguna iglesia particular puede reclamar el derecho exclusivo de su existencia. La catolicidad excluye toda tendencia de parroquialismo y sectarismo. Como lo expresa Küng: "La catolicidad de la iglesia consiste en la noción de ser entera, basada en su identidad y que resulta en universalidad. De esto surge claramente que la unidad y la catolicidad van juntos; si una iglesia es una, es preciso que sea universal; si es universal es preciso que sea una" (*La Iglesia*, pg. 392).

Vemos entonces que la catolicidad y unidad son atributos de la iglesia estrechamente unidos. Su unidad, vista intensivamente, implica catolicidad, y la catolicidad, vista extensivamente, implica unidad. Por lo tanto, la iglesia "nunca está confinada a sus limitaciones espaciales y temporales. . . . En cambio, el reino el cual piensa y actúa es el mundo. . . . . Como única iglesia, la comunidad como comunidad de Jesucristo, abarca al mundo" (Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 561). Es útil para iluminar los temas interrelacionados de unidad y catolicidad, vistos en sus dos aspectos, es decir intensivos y extensivos, la distinción entre catolicidad cuantitativa y cualitativa. La primera se refiere al alcance; el segundo es un concepto de profundidad. A lo largo de la historia de la iglesia, y también en muchos círculos ecuménicos actuales, resulta que la cualidad de la catolicidad de la iglesia ha sido eclipsada muchas veces por una preocupación improcedente de resultados cuantificables, con números y estadísticas, con la envergadura y extensión de un movimiento. Para contrarrestar este énfasis fuera de lugar, la distinción cualitativa/cuantitativa puede ser útil puesto que ella "fija nuestros ojos tanto en la extensión espacial como en la profundidad de la salvación predicada a todos." Es útil para evitar un "culto a los números." La verdadera catolicidad trae consigo "una percepción de profundidad que también procura extensión – los confines de la tierra – en un orden irreversible de sucesión." Porque la

> universalidad está fundada en el amor de Dios al mundo; y entonces el espacio, la extensión y la catolicidad cuantitativa automáticamente se vuelve significativa. [Estas últimas] son en sí solamente un esquema formal, y quienquiera formalice o cuantifique la catolicidad equivoca la profundidad del verdadero misterio. Solamente la interrelación de extensión cuantitativa y catolicidad cualitativa puede proteger a la iglesia de procurar externamente poder y unidad. (Berkouwer, *La Iglesia*, pgs. 107-11)

Catolicidad es la respuesta bíblica a todas las cosmovisiones y estilos de vida dualistas. Porque, según las palabras de Bavinck, el cristianismo no es "una entidad cuantitativa" que "se mantiene trascendentemente" encima de nuestra vida en el mundo, sino un poder religioso que "entra en forma inmanente" al mismo. No se opone a nada creado, solamente "destierra lo que es impuro." La religión cristiana proclama "las alegres nuevas de la renovación de todas las criaturas: Porque en ello "el evangelio alcanza su propia plenitud, alcanza su auténtica catolicidad." "No hay nada que no pueda o no deba ser evangelizado. No solamente la iglesia, también el hogar, la escuela, la sociedad y el estado son puestos bajo los principios del cristianismo . . ." *(Catolicidad*, pg. 32).

III. 5.5.4. Esencia Apostólica

Este atributo, aunque no es mencionado en el credo de los apóstoles, puede no obstante, ser considerado como la presuposición silenciosa que subyace a la confesión de la iglesia de unidad, santidad y catolicidad. Afirma el compromiso de la iglesia con el testimonio apostólico del Nuevo Testamento. Con ello viene una perspectiva prolongada y profunda sobre los siglos de historia de la iglesia. El carácter apostólico sugiere la fiel preservación de una tradición auténticamente cristiana. Señala hacia una continuidad vital respecto de su origen, y, a lo largo del camino, oposición a la herejía y lucha "por la fe que ha sido una vez dada a los santos" (Judas 3). Al afirmar su herencia apostólica la iglesia está obligada a retener "la palabra fiel tal como ha sido enseñada," desde el comienzo, impartiendo con perseverancia instrucción y "sana enseñanza" (Tito 1:9). Apelando a la experiencia personal, Pablo exhorta a sus lectores "a no pensar más de lo que está escrito" (1 Cor. 4:6). Se advierte a la iglesia a no "extraviarse" de la "doctrina de Cristo," sino a "perse-verar" en ella para no romper la comunión con Dios (2 Jn. 9).

Estas exhortaciones inyectan claramente una limitación a la predicación, enseñanza y ministerios pastorales de la iglesia. Sin embargo, no excluyen el "crecer en gracia y el conocimiento" de la verdad. El legado apostólico no es un llamado a un conservatismo rígido, una adhesión estática al pasado, estancamiento teológico o intentos románticos de producir réplicas de la piedad del primer siglo. El respeto de la tradición ("lo que nos ha sido entregado") no obstruye el avance. En efecto, es indispensable para progresar. Un buen edificio depende de fundamentos firmes. Bajo la prometida dirección del Espíritu los crecientes discernimientos en profundidad, riqueza, del mensaje apostólico son una meta tanto legítima como posible, incluso constituyen un mandato deliciosa-

mente pesado. No obstante, como dice Berkouwer, el crecimiento: "solamente puede ocurrir reteniendo lo que ha sido alcanzado (Fil. 3:16), perseverando en la doctrina (*didache*) de Cristo (2 Jn. 9), y no abandonando lo que ha sido recibido" (*La Iglesia*, pg. 226). Como custodio del evangelio la iglesia también tiene que desplegarlo cada vez más plenamente.

Generaciones de cristianos han marchado cantando alegremente "Adelante pues, pueblo, únete a nuestra feliz multitud. . . ."Otra estrofa de este himno: "marchando a la batalla" podrá herir las sensibilidades de una era que gime por paz. Pero la invitación permanente expresada en estas gozosas líneas expresa el bien intencionado ofrecimiento de salvación de la iglesia ayer, hoy y mañana. Esta es la misión de la iglesia, presente y futura. Esta misión sigue unida, en forma ininterrumpida a su pasado, su origen normativo en la misión de los apóstoles. Porque "la esencia apostólica proviene indiscutiblemente de este comienzo, el comienzo del evangelio de Jesucristo (Mrc. 1:1)" (Berkouwer, *La Iglesia*, pgs. 225-26).

Semejante continuidad con el pasado, modelando al presente y al futuro, no es un concepto docético, etéreo, que flota abstractamente en la enrarecida atmósfera de discusiones teológicas. Es un asunto de la realidad histórica terrenal. Nunca es ajena a una sucesión de personas, movimientos e instituciones. Involucra a cuerpos de creyentes, hombres de la iglesia, pensadores cristianos, agencias eclesiásticas. Sin embargo, la esencia apostólica nunca podrá ser identificada con determinadas personas, u oficios del magisterio, como en la tradición católico romana. Roma adjudicó carácter absoluto al legado apostólico institucionalizándolo en el Vaticano e invistiendo al papado de autoridad suprema. Canonizó como verdad infalible la doctrina de "la primacía de Pedro." De esa manera el vicario de Roma llegó a ser la corporización última de la sucesión apostólica. Los reformadores rompieron con este concepto altamente personalizado. Afirmaban que la continuidad apostólica de la iglesia no se basa en "Pedro" (*Petros*), sino en la "roca" (*petra*) de su confesión: "Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente." Sobre esta "roca" confesional Cristo declara, "edificaré mi iglesia, y las puertas del hades no prevalecerán contra ella" (Mt. 16:16-18). Con esta interpretación de la Escritura los reformadores no estaban abandonando la doctrina de la sucesión apostólica. En cambio, la consideraban, no como una sucesión continua de personas episcopales, sino como una adhesión perpetua a la enseñanza apostólica. Por eso Donald Bloesch llega a esta conclusión:

> La verdadera sucesión apostólica es de doctrina más que del ministerio como tal. Se basa no en el oficio del ministerio, sino en

> la proclamación del ministerio, y este concepto también tiene sus raíces en la tradición pre-reformada. Moltmann declara acertadamente que: "La sucesión apostólica es, en hecho y en verdad, la sucesión evangélica, la proclamación continua y no adulterada del evangelio del Cristo resucitado." (*Aspectos Esenciales de Teología Evangélica*, Vol. II, pg. 279)

A este evangelio es llamada a adherir de corazón la verdadera iglesia, sus miembros, sus oficios y sus instituciones.

Hablando por los reformadores, Calvino dice: "Nada es dado a Pedro que no fuese también común a sus compañeros." ¿Cuál es, entonces "la diferencia entre los apóstoles y sus sucesores? . . ." Puesto que aquellos eran "escribas seguros y genuinos del Espíritu Santo" sus escritos son "oráculos de Dios." Mientras que "el solo oficio de los otros es enseñar lo que ha sido provisto y sellado en las santas Escrituras" (*Instituciones*, IV, 6,3; 8,9). Porque, "ninguna otra palabra será considerada como Palabra de Dios, asignándole lugar como tal en la iglesia, sino lo quehay en la ley y los profetas, luego en los escritos de los apóstoles . . ."(*Instituciones*, IV,8,8).

No es suficiente honrar la fidelidad apostólica como un atributo formal de la iglesia. Ella debe funcionar como una fuerza vital, dinámica, que afecta a todos sus ministerios. Calvino subraya este punto diciendo que "los santos están reunidos en la sociedad de Jesús sobre el principio de que cualesquiera sean los beneficios que Dios les confiera, ellos los deben compartir unos con otros" (*Instituciones*, IV,1,3). Porque "solamente en el contexto de la iglesia viviente, adquiere [la esencia apostólica] su concreto sentido y significación" (Berkouwer, *La Iglesia*, pg. 276).

III. 5. 6. Las Señales de una Iglesia

Las luchas religiosas y eclesiásticas del siglo dieciséis dieron origen a la doctrina de las señales de la iglesia. A la luz de "la trágica necesidad de la reforma" (Jaroslav Pelikan, *El Misterio del Catolicismo Romano*, pgs. 45-57), una crisis, tanto peor por los profundos cismas dentro del protestantismo, surgió una sentida necesidad de una norma con la cual establecer la fidelidad de cuerpos eclesiales coexistentes. Los reformadores rubricaron las normas bíblicas de unidad, santidad, catolicidad, y de esencia apostólica como atributos de una verdadera iglesia. En vista de la pluralidad sin precedentes de iglesias, surgió la pregunta, ¿cómo aplicar estos atributos en casos concretos? ¿Cómo se puede determinar cuándo están verdaderamente presentes, y dónde están vivos y en buenas condiciones? Por eso, de acuerdo a Berkouwer, las señales

introducen "un elemento nuevo en la eclesiología, . . . una visión diferente de la realidad de la iglesia, que ve a su existencia como inseparable de la prueba." Sea lo que la iglesia pretenda ser o hacer, las señales sirven como centro de atención en "lo que realmente ocurre en y con la iglsia" (*La Iglesia*, pg. 15). Apelando a la enseñanza apostólica, los reformadores desarrollaron la doctrina de las señales como "los medios de gracia" de la iglesia. Su propósito es funcionar como criterio bíblico para ejecutar el autoexamen eclesiástico, para asegurar así la continua relevancia de los cuatro atributos clásicos en la vida de la iglesia.

En este enfoque de la vida de la iglesia los reformadores y sus herederos muestran un asombroso acuerdo. Sin embargo, al definir qué señas sirven a este propósito, surgió una variedad de puntos de vista. *Sola Scriptura* fue un estandarte de la Reforma. Fieles a esta confesión, los reformadores enfatizaron la centralidad de la Palabra de Dios y su fiel proclamación como la principal señal de una verdadera iglesia. Acusaron a su "madre iglesia" del persistente fracaso en proclamar plena y libremente el evangelio de la justificación por fe en respuesta a la soberana gracia de Dios. También pusieron en duda la doctrina y práctica romana de los siete sacramentos, pero especialmente el de la misa. De este conflicto surgió la fiel administración de los sacramentos como una segunda señal de la iglesia. Como es bien sabido, entre los mismos reformadores se desarrollaron choques referidos al significado de la cena del Señor, especialmente en cuanto a la naturaleza de la presencia de Cristo en el pan y el vino. Sin embargo, a pesar de estas agudas diferencias, una correcta administración de los sacramentos, bautismo y eucaristía, siguieron sirviendo como una segunda seña distintiva de la iglesia.

Por eso, en cuanto a las dos señales principales de la iglesia, es decir la Palabra y los sacramentos, hubo gran unanimidad. Pero, ¿acaso es posible identificar a la disciplina de la iglesia como tercera señal de la iglesia? Esta pregunta está rodeada de ambigüedad. Para Bullinger solamente existen dos señales, Palabra y sacramentos. Básicamente esta también es la posición de Calvino, aunque a veces la disciplina de la iglesia también recibe honrosa mención. Ursinus adjudica pleno derecho a esta tercera marca. Esta es también la posición de la Confesión Belga:

> La verdadera iglesia puede ser reconocida si presenta las siguientes señales: La iglesia se involucra en la predicación pura del evangelio; practica la pura administración de los sacramentos tal como Cristo los instituyó; practica la disciplina de la iglesia para corregir errores. (Artículo 29)

Sin embargo, en términos generales, esta tercera señal fue considerada como producto de las dos señas principales, como un medio para sustentar e implementar una fiel predicación y una correcta administración de los sacramentos. A comienzos del presente siglo Kuyper aplicó a esta posición el principio de la soberanía de esferas. Sostuvo que la proclamación oficial de la Palabra y la administración de los sacramentos eran las señas que se aplicaban de manera única y exclusiva a la iglesia. Sostuvo también que con la disciplina de la iglesia no ocurría lo mismo. Porque toda institución en la sociedad, no solamente la iglesia, sino también el hogar, la escuela, el estado, ejercen alguna forma de disciplina para cumplir su propia tarea.

La Confesión Belga lleva el tema de las señas de una verdadera iglesia un paso más lejos. No solamente incluye el ejercicio oficial de las tres señas, sino también la respuesta fiel de parte de la congregación. Consecuentemente identifica a "las señas distintivas de los cristianos" como "fe," el "procurar justicia," "amar a Dios y al prójimo" y una disposición a "crucificar la carne y sus obras." De esta manera los ministerios de la iglesia como institución, tienen que equipar al pueblo de Dios a ejecutar sus llamamientos cristianos en la vida diaria.

La discusión referida al número de las señas, si dos o más, no debe desconocer el hecho de que la tradición reformada reconoció entre los diversos aspectos de la vida de la iglesia un punto de concentración. No todas las marcas tienen el mismo peso ni idénticas consecuencias. La proclamación del evangelio es crucial a todas las otras. Ella es la piedra de toque fundamental para toda doctrina y para la vida. La misma Confesión Belga, con su triple delineación de señas, establece una unidad entre ellas haciendo esta declaración sumaria: "En resumen, si todas las cosas son llevadas conforme a la pura Palabra de Dios." Una concentración similar es evidente en Bavinck. Sostiene que el poder de la Palabra de Dios, no está limitado a su proclamación oficial por la iglesia. No obstante, por orden apostólica, esta seña, verificada en los sacramentos, representa los "medios de gracias" oficiales. Pero, puesto que la Palabra puede permanecer aparte de los sacramentos, mientras que a la inversa no se da lo mismo, "el primer y principal medio de gracia es la Palabra de Dios" (*Dogmática Reformada,* Vol. IV, pg. 427). Siguiendo idéntico lineamiento, Louis Berkhof afirma que la proclamación del evangelio es "la principal seña de la iglesia." En efecto, "hablando estrictamente, se puede decir que la verdadera predicación de la Palabra, y su reconocimiento como norma para la doctrina y vida, es la marca singular de la iglesia" (*Teología Sistemática*, pg. 577). Herman Hoeksema agrega que:

La iglesia es donde está la presencia de Cristo, y la presencia de

> Cristo está donde es predicada la Palabra y mantenida en toda su pureza. . . . La seña distintiva más importante de la verdadera iglesia es la pura predicación de la Palabra de Dios. La presencia de la iglesia está donde la Palabra de Dios es predicada y escuchada. Donde no es predicada esa Palabra, no está la presencia de la iglesia. Y donde esa Palabra es adulterada, la iglesia tiene que arrepentirse o morir. (*Dogmática Reformada*, pgs. 620-21)

En vista de los horizontes cada vez más extensos de nuestra era ecuménica, la concentración en únicamente una o dos señales ha dado lugar a conceptos más difusos en cuanto a las "señales" de la iglesia. Hendrikus Berkhof, por ejemplo, termina con "nueve elementos que son esenciales a la iglesia como institución de trasmisión." Luego procede a discutir como "elementos institucionales" los siguientes: "enseñanza, bautismo, sermón, discusión, cena del Señor, diaconado, culto de adoración, oficio y orden de la iglesia" (*Fe Cristiana*, pgs. 345 Ss.).

III. 5.6.1. El Sermón

Basado en Calvino, (*Instituciones*, IV, 2-4), Berkouwer afirma que "la señal inconfundible de la iglesia es escuchar la voz del buen Pastor. Ninguna otra cosa, sino esta, puede indicar correctamente la presencia de la iglesia" (*La Iglesia*, pg. 65). Pero escuchar implica predicar. Como dice Pablo: "¿Cómo oirán sin haber quién les predique?" Porque "la fe es por el oír, y el oír por la palabra de Dios" (Rom. 10: 14, 17). Los apóstoles, como "embajadores en nombre de Cristo, como si Dios rogase por medio de nosotros" (2 Cor. 5:20), simplemente actuaban en obediencia al mandamiento de su Señor: "Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura" (Mrc. 16:15). Impelido por este mandato, Pablo exhorta a Timoteo a ocuparse de "la lectura, la exhortación, la enseñanza" (1 Tim. 4:13). Acentuando este punto, agrega: "Que prediques la palabra; que instes a tiempo y fuera de tiempo . . ." (2 Tim. 4:2).

En nuestros tiempos, como en todos los tiempos, los diversos ministerios de la iglesia permanecen o caen con la proclamación fiel del evangelio. Las confesiones exhortan intensamente la "pura predicación de la Palabra." ¿Qué iglesia, qué predicador está a la altura de tal "pureza"? En el ministerio de la Palabra, como en todo otro llamado cristiano, "aún lo más santo no tiene sino un pequeño comienzo de obediencia perfecta." La perfección elude incluso a los predicadores más grandes. No obstante, ante Dios y ante su pueblo, el sermón siempre tiene que ser apelable al testimonio de los profetas y apóstoles. Porque "en el sermón el Espíritu procura salvar la separación entre el mundo de los profetas y apóstoles

y nuestro mundo" (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pg. 357). Diversos aspectos de discontinuidad se mantienen entre el entonces y allí y el aquí y ahora. Sin embargo:

> La palabra de Dios dirigida a Israel [todavía] tiene significado para la iglesia de hoy porque los oyentes de entonces, tanto como los de ahora es gente que pertenece al mismo pacto de gracia. En un sentido muy real somos el mismo pueblo, creado y redimido por el mismo Dios, compartiendo la misma fe, viviendo en la misma esperanza, procurando demostrar el mismo amor. . . . Además, puesto que la narración final de la venida del reino de Dios trasciende al Antiguo Testamento y trasciende al Nuevo Testamento para introducirse a la futura nueva creación, relacionando una narración [bíblica] a esta narración final, la ligará directamente a tiempos modernos, porque el pasado, tanto como el presente forma parte de esa única historia. (Sidney Greidanus, *El Predicador Moderno y el Texto Antiguo*, pgs. 171, 215)

Esta perspectiva requiere el tipo de exposición sincera y viva de un pasaje que abre la puerta a su implementación significativa en la experiencia diaria de la comunidad cristiana. Entonces el sermón, como monólogo, no es un obstáculo a la auténtica adoración porque abre arenas para aplicaciones continuas en la vida del pacto y el servicio en el reino, unido a un llamado urgente a participar en estas aventuras. En el fondo, la predicación es una proclamación del permanente llamado que Dios dirige a nosotros. Como lo expresa Bavinck: "Como revelación de la voluntad de Dios" la predicación "se dirige a todos los hombres y es de significado universal," sirviendo para "despertar fe donde esta falta," pero especialmente "para fortalecer a los creyentes en la fe al reunirse en la adoración" (*Dogmática Reformada*, Vol. IV, pg. 428). Porque la Palabra de Dios es, en todas sus diversas formas, nuestra vida.

III. 5.6.2. Los Sacramentos

Palabra y sacramentos van juntos. Separados de la Palabra, los sacramentos se vuelven rituales vacíos. Administrados y recibidos correctamente son una proclamación visible del evangelio. Como "medios de gracia" administrados mediante el ministerio de la iglesia, confirman en formas concretas el mensaje de salvación centrado en Jesucristo. Calvino llama a los sacramentos "otra ayuda dirigida a nuestra fe relacionada a la predicación del evangelio." Es como que Dios caminase con nosotros una segunda y tercera milla poniendo final a todas nuestras

contradicciones y dudas mediante los elementos tangibles del agua, pan y vino. Esto lleva a Calvino a enunciar una "definición apropiada" de los sacramentos como:

> Una señal exterior mediante la cual el Señor sella sobre nuestras conciencias las promesas de su buena voluntad hacia nosotros a efectos de sostenernos en la debilidad de nuestra fe; y nosotros, a su vez, demostramos nuestra piedad hacia él en la presencia del Señor, de sus ángeles y de los hombres (*Instituciones*, IV,14,1).

Con esta teología de los sacramentos los reformadores seguían el liderazgo de Agustín, quien distinguía entre la señal sacramental y la realidad redentora representada por ella. De modo que en el bautismo y en la cena del Señor somos bendecidos con "una forma visible de una gracia invisible." Estas manifestaciones visibles, tangibles del condescendiente amor de Dios, no son "creaciones nuevas" sino que se basan en realidades y costumbres – la práctica de la circuncisión, el compartir la comida, la purificación con agua, la cualidad nutritiva de pan y vino – que eran comunes en las culturas antiguas. "Así como Dios usó prácticas comunes entre otros pueblos al establecer el templo y su sacerdocio, el altar con sus sacrificioes, y sus estatutos y leyes en Israel," así también, según Bavinck, las señales y sellos de los sacramentos tienen en sí una cualidad muy terrenal (*Dogmática Reformada*, Vol. IV, pg. 474). Son acomodados muy directamente a nuestras diversas formas de ser humanos. En las palabras de Berkouwer, "El acercamiento sacramental a Dios . . . está profundamente arraigado en la psicología religiosa y psicológica del hombre" (*Los Sacramentos*, pg. 18).

En el desarrollo del plan de salvación los sacramentos del Nuevo Testamento están unidos redentoramente con sus contrapartes del Antiguo Testamento. La pascua es cumplida en la cena del Señor, y la circuncisión en el bautismo. Por lo demás no hay, en el contexto de esta historia del pacto, "ninguna diferencia esencial entre los sacramentos del Antiguo y los del Nuevo Testamento" (Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, pg. 619). Juntos nos pertenecen a todos nosotros como miembros de una misma familia de la fe.

III. 5.6.3. Bautismo

El agua del bautismo significa y sella nuestra entrada a la comunidad cristiana. Abre la puerta a la membresía y eventualmente a la plena participación en la vida del pueblo de Dios, es decir, en el hogar, la iglesia, en la escuela, y en todo lo demás. "Porque por un solo Espíritu

fuimos todos bautizados en un cuerpo, sean judíos o griegos, sean esclavos o libres; y a todos nos dio a beber de un mismo Espíritu" (1 Cor. 12:13). Por eso, las señales y sellos "no pueden ser separados del poder de Dios y de la obra del Espíritu" (Berkouwer, *Los Sacramentos*, Pg. 175). Así que desde los primeros tiempos la iglesia bautizaba a los creyentes y a sus hijos obedeciendo el mandato del Señor "id y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (Mt. 28:19).

Un profundo aprecio de este sacramento surge del testimonio unificado de toda la Escritura. Sus raíces están tomadas profundamente en el alcance total de la historia redentora. La práctica del bautismo es parte integral de la historia bíblica que, proveniendo del Antiguo Testamento, alcanza su cumplimiento en el Nuevo. En Israel la circuncisión servía como rito de entrada a la comunidad del pacto. Como personificación corporizada del pueblo escogido por Dios, nuestro Señor mismo fue circuncidado al octavo día (Lc.2:21). Al cumplir así con la justicia de la ley, Cristo estaba terminando con el rito antiguo e introduciendo el nuevo. La circuncisión estaba siendo actualizada redentoramente con el bautismo (Fil. 3:3; 1 Cor. 7:19; Gál. 5:6; Col. 2:11). Esta transición ya fue anunciada por Juan el bautizador, que vino preparando el camino para el Mesías "predicando el bautismo del arrepentimiento para perdón de pecados" (Lc. 3:1-17; Mrc. 1:1-8). En ciertos círculos judíos de los albores de la era neotestamentaria ya se observaban ritos de purificación mediante agua. Pero el bautismo de Juan tenía un carácter más radical, más global, era algo que se hacía una vez para siempre, anunciando que "el reino estaba a la mano."

De acuerdo con la misión de Palabra-y-sacramento de Juan, y aún ante las objeciones de Juan, Jesús permitió ser sumergido él mismo en las aguas del Jordán como un acto sacramental de inauguración destinado a lanzar su ministerio público (Mt. 3:13-17). En adecuada respuesta ahora la iglesia ora que Cristo "que descendió al Jordán y subió para recibir el Espíritu, que descendió a la profundidad de la muerte y fue resucitado como Señor de la vida, siempre guarde en su mano nuestra vida y la de nuestros hijos" ("culto de bautismo"). El Jordán marca el decisivo bautismo de Jesús como nuestro sustituto. Este bautismo, aunque realizado una vez para siempre, fue, no obstante, un anticipo de otro "bautismo" que vendría, aún más decisivamente amargo, es decir, la cruz seguida por la tumba vacía. Recorriendo su camino, "el gran autor de divisiones" hace una asombroso anuncio como profecía de cosas que vendrían: "de un bautismo tengo que ser bautizado; y ¡cómo me angustio hasta que se cumpla!" (Lc. 12:49-53). Por eso, al final, el agua bautismal fue el símbolo, la sangre de la cruz la realidad; de esta manera operó paradóji-

camente la decisiva transición de circuncisión (purificación por sangre) al bautismo (purificación por agua).

Esta analogía es un tema básico que recorre toda la Escritura. Piense en el diluvio de Noé. El agua simboliza juicio y purificación. El agua es una señal y un sello tanto de nuestro descenso a la muerte como de nuestra resurrección a novedad de vida. Esto surge claramente de la pregunta puntual de Pablo:

> ¿O no sabéis que todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte? Porque somos sepultados juntamente con él para muerte por el bautismo, a fin de que como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en vida nueva. (Rom. 6:3-4)

Entonces, el motivo final del bautismo se encuentra en la cruz y la resurrección (1 Pe. 3:18-22). Pero su motivo original está en el orden de la creación. Dios creó a la humanidad en comunidad. Desde el comienzo nuestras vidas fueron colocadas en una red de relaciones que nos unen como familias, amigos, vecinos, y en el compañerismo de comunidades que adoran. En su obra de salvación Dios honra las estructuras de su obra original. Redención es la restuaración de la creación a lo que fue y a lo que todavía debe ser. La recreación se "ajusta" a la creación. Por eso, en Israel, la circuncisión era un asunto familiar que involucraba a padres e hijos y a miembros de la familia más amplia. Tenía dimensiones comunales. Esto también es evidente en la circuncisión de Jesús, así como el acto de los padres de presentarlo oficialmente en el templo (Lc. 2:21-40). En ese contexto litúrgico Jesús estuvo rodeado por José y María, junto a Simeón y Ana que representaban un remanente fiel del antiguo pueblo de Dios. Además sus himnos de alabanza colocaron a este rito de dedicación dentro del contexto más amplio de "todos los pueblos," "una luz para revelación a los gentiles," "la gloria de tu pueblo Israel," "caída y . . . levantamiento para muchos en Israel," y "redención en Jerusalén." El sacramento de entrada a la nueva humanidad no es un acto individual, sino familiar y comunal. La apropiación de la salvación en el bautismo es "la incorporación y entrada a una relación de solidaridad que no está constituida primordialmente por el bautismo, sino basada en la previa buena voluntad de Dios y que constituye el secreto del significado de la muerte y resurrección de Cristo que todo lo abarca" (Ridderbos, *Pablo: Un Bosquejo de su Teología*, pg. 410). Por eso la norma para el bautismo en la comunidad del pacto es: "aquí estamos, juntos a los hijos que nos has dado." De esta manera la congregación como un todo comparte las alegrías de esta conmemoración festiva y se compro-

mete a sí misma a nutrir a la generación más joven en la vida de la fe. Porque "precisamente en el camino [sacramental] de la promesa [de Dios] y de [nuestra] responsabilidad llegamos a reconocer que podemos hablar con la seguridad incondicional de parte de Dios sin minimizar de manera alguna nuestro llamamiento en el pacto" (Berkouwer, *Los Sacramentos,* pg. 207).

Lutero enfatiza la idea de *regressus ad baptismum*, es decir, regresar una y otra vez a nuestro bautismo como la base firme de las promesas de Dios para nuestra esperanza y la de nuestros hijos. De manera que, conforme a Hendrikus Berkhof:

> No carece de motivos que las imágenes de creación y nacimiento hayan sido usadas una y otra vez para este lavamiento. No expresa la plenitud del camino de fe del cristiano, sino solamente su comienzo, que depende totalmente de Dios, que consiste en la salvación preparada para nosotros pero sin nosotros. Pero es un comienzo que jamás podremos dejar completamente atrás. Constantemente tenemos que volver a él como base, centro y fuente de toda nuestra vida como creyentes. El evento del agua en el comienzo nos dice que vivimos gracias a un acto redentor y creador de parte de Dios, gracias a imputación y justificación. (*Fe Cristiana*, pg. 351)

III. 5.6.4. La Cena del Señor

La palabra "sacramento" no figura en la Escritura. Es derivada de la traducción que la Vulgata hace de la palabra griega "misterio" (*mysterion*) tal como se encuentra en el Nuevo Testamento. Si bien este "misterio" sacramental se aplica más al bautismo que a la Cena del Señor, el mismo es asociado más estrechamente con este último. Nuestro mundo que se seculariza rápidamente en su compromiso con una cosmovisión científica no es muy hospitalario para con estas realidades misteriosas. Este es un aspecto de mucho peso en la actual crisis de fe. Por eso es tanto más importante tener claramente en mente que "recordar la muerte de Cristo, hasta que él venga, es el motivo más esencial y urgente de comunión" y que "su significado aumenta en la medida en que en nuestro mundo son puestos en duda el sufrimiento y la muerte de Cristo" (Berkouwer, *Los Sacramentos,* pgs. 394-95).

El Nuevo Testamento ilumina el significado de esta comida sacramental usando una rica variedad de cuadros. No se la llama solamente "cena del Señor" (1 Cor. 11:20), sino también "la mesa del Señor"(1 Cor. 10:21), la eucaristía (proveniente de "dar gracias," Mt. 26:27), "el partimiento

del pan" (Hech. 20:7), y "la copa de bendición" (1 Cor. 10:16). Todas juntas, estas metáforas retroceden a la noche de la traición. Los tres sinópticos registran lo que ocurrió. Aunque estas "narraciones de los evangelios no son iguales en todos sus detalles, no obstante, tomadas en forma conjunta señalan a un solo evento, importante y decisivo, la institución de la cena del Señor." Este evento también es relatado por Pablo, acompañado del llamado a un auto-examen con exhortaciones referidas a una participación digna (1 Cor. 11:23-34). "Esta no es una comida común," sino una comida que implica "una clara indicación del significado de ese comer y beber, el significado de dichas acciones, es decir, 'Esto es mi sangre del nuevo pacto, que es derramada por muchos para el perdón de pecados'" (Berkouwer, *Los Sacramentos*, pg. 255).

El aposento alto donde esto ocurrió está en el cruce de los caminos entre lo antiguo y lo nuevo, forma el eslabón entre ellos y es la transición de uno al otro. En tiempos bíblicos las comidas compartidas eran experiencias atesoradas. Lo mismo vale para hoy. Los momentos de comer juntos pueden ser ocasiones festivas, oportunidades para un compañerismo distensor, comunicación sincera y feliz, ocasiones en que puede haber reconciliación, reunión, y rededicación. Allí, en el círculo de sus discípulos, Jesús convirtió esa noche de reunión en una comida para ser recordada. Las palabras que pronunció eran eco del Antiguo Testamento. La Pascua estaba siendo actualizada con carácter redentor y transformada en una cena permanente que mira al pasado, al actuar de Dios con Israel, y hacia el futuro, a "la cena de las bodas del Cordero" (Apo. 19:9). Su pieza central era la inminente cruz en una colina, coronada por un cuerpo mutilado y la sangre derramada, todo lo cual fue representado en forma visible y tangible en el pan roto y el vino vertido.

Dirigiéndose a la iglesia primitiva, y a través de ella también a nosotros, Pablo puede afirmar que la copa y el pan nos ponen en compañerismo (*koinonia*) con el cuerpo y la sangre de Cristo (1 Cor. 10:16). La totalidad del camino de salvación alcanza su coronado clímax en esa "última cena." Ella es el punto de concentración de todo nuestro peregrinar cristiano. Allí recordamos el sacrificio de Cristo a la luz de su resurrección, mientras que, al mismo tiempo, mirando hacia adelante y anticipando el banquete escatológico, elevamos la mirada en adoración de nuestro exaltado Señor, y miramos alrededor de nosotros dentro de la compañía de creyentes. Por eso, "desde ahora en adelante el camino de la iglesia de Cristo va de comida en comida" (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pg. 363). Incluso las palabras finales de Cristo: "No beberé más de este fruto de la vid, hasta aquel día en que lo beba nuevo con vosotros en el reino de mi Padre" (Mt. 26:29). Precisamente estas palabras de despedida abren ampliamente la puerta a una continua conmemoración

y celebración de esta cena memorial. Porque "la perspectiva escatológica imparte carácter de despedida a la última cena que Jesús tuvo con sus discípulos. Y este hecho debe llevarnos a nuestro entendimiento del significado permanente de la eucaristía" (Ridderbos, *La Venida del Reino*, pg. 416).

Los acalorados debates en tiempos de la Reforma referidos a la presencia de Cristo en los elementos del pan y del vino parecen estar extrañamente descolocados en la vida de la iglesia actual. En los diálogos ecuménicos de nuestros tiempos la atención se ha desplazado a la obtención de un mayor consenso sacramental entre las diversas ramas del cristianismo occidental. Son muy pocos los que todavía toman en serio los antiguos y tradicionales interrogantes. Como lo expresa Hendrikus Berkhof: "el 'hecho' es infinitamente más importante que el 'cómo'." Por lo tanto, se aventura a opinar que "la práctica se vuelve más importante que la teología" (*Fe Cristiana*, pg. 368). De todos modos, las convergencias doctrinales de hoy solamente son entendibles en términos de las diferencias de ayer. Por eso tenemos que notar brevemente esas diferencias. El concepto católico-romano de la presencia de Cristo en el sacramento es llamado "trans-substanciación." Aunque los elementos retienen sus características, aspecto, textura y sabor, la verdadera esencia, (*substancia*) del pan y del vino es transformada en el verdadero cuerpo y sangre de Cristo al ser bendecidos por el sacerdote. La teología luterana sostiene la "consubstanciación." Este concepto se basa en la creencia de que en su ascensión el cuerpo de Cristo llegó a ser omnipresente. Consecuentemente los luteranos han enseñado tradicionalmente que ahora su cuerpo está sacramentalmente presente en, bajo, y con el pan y el vino. La tradición calvinista enfatiza la "verdadera presencia espiritual" de Cristo, es decir, que "por su Palabra y Espíritu Cristo nunca está ausente de nosotros." Los zwinglianos consideraron a la cena como una fiesta memorial que realizan los creyentes como un testimonio de nuestra fe. El movimiento anabautista, con su actitud negativa hacia los "elementos mundanos" tendían a reducir la importancia del sacramento. Que las comunidades cristianas se dividan por semejantes puntos de disputa teológica parece incongruente al espíritu de nuestros tiempos. Actualmente los conceptos referidos a la cena parecieran ir en dirección de un "ablandamiento" respecto de la presencia de Cristo entre nosotros en su mesa. Los católico-romanos hablan de "trans-significación." Los luteranos parecieran inclinarse hacia una posición calvinista. Los calvinistas por su parte, parecieran restar importancia al sacramento como "medio de gracia," acentuando su rol como festividad memorial.

Calvino mismo acentuaba la estrecha conexión entre Palabra y sacramento en los servicios de adoración. Por eso abogaba por una celebración

muy frecuente de la cena del Señor. Sin embargo, las presiones del concilio de la ciudad de Ginebra lo obligaron a comprometer su posición. Pero en todos estos desarrollos el tema de la administración "digna" y de la participación "digna" mantuvieron su urgente relevancia. Porque en el fondo se plantea el interrogante de una antítesis radical. En las palabras de Berkouwer: "Entonces, si algo está claro, es esto, que nuestro recuerdo de la muerte de Cristo únicamente puede ofrecer un testimonio claro e inconfundible al mundo cuando las líneas divisorias entre la cena del Señor y los muchos otros 'signos' [del anti-Cristo] coinciden con los que hay entre dignidad e indignidad" (*Los Sacramentos*, pg. 394). Donde el pueblo de Dios vive por fe,

> la cena es la continua proclamación del significado redentor de la muerte de Cristo; es comida espiritual y bebida espiritual para el tiempo entre los tiempos, como el maná y el agua de la roca después del éxodo y antes de la entrada a Caná; en su constante repetición cubre la vida en este mundo, hasta que él venga. (Ridderbos, *Pablo: Un Bosquejo de su Teología*, pg. 425)

III. 5. 7. Iglesias Falsas y Verdaderas

En la tradición reformada estas dos señales, Palabra y sacramentos, sirvieron como criterio para distinguir entre iglesias falsas y verdaderas. Sin embargo, la aparición de la modernidad trajo consigo una falta de deseo en cuanto a aplicar rigurosamente estas marcas a iglesias hermanas. Generalmente no eran excluidas las comuniones bautistas con sus prácticas no conformistas del bautismo de creyentes. Además, los conceptos contrastantes en cuanto a la conmemoración de la cena del Señor, no eran considerados como base suficiente para excluir a otras iglesias. Sin embargo, esta perspectiva de la vida de la iglesia cambió dramáticamente durante el siglo diecinueve. Los extensos movimientos de "iglesias libres" de esa era condujeron a los cristianos evangélicos a soltar, ola tras ola, las ataduras con iglesias establecidas. El liberalismo radical de las iglesias estatales motivaron acusaciones de "iglesias falsas." En los púlpitos fue silenciado el evangelio. Ideas humanistas daban forma a los ritos bautismales y a la participación en la cena del Señor. La religión bíblica apenas pudo sobrevivir. Lo que ocurrió en los círculos reformados en la provincia de Niedersachsen en Alemania occidental fue típico de estos desarrollos. La disposición liberalista de estas iglesias dominantes ha sido captada en las siguientes palabras:

> Hombre y razón ocupaban lugares centrales. Se consideraba que la

> totalidad de la vida era científicamente explicable. Desaparecieron los milagros y el misterio. La virtud humana fue proclamada como meta última de moral tanto para ciudadanos como para pastores. A los cristianos piadosos les resultaba imposible sobrevivir con semejante dieta espiritual. Quedaron excluidos en el frío de afuera y antes que pasara mucho tiempo excluidos de la iglesia oficial. (G. J. Beuker, *Retorno y Renovación*, pg. 57)

En el transcurso de nuestro siglo estas "iglesias libres" alcanzaron un lugar establecido en sus sociedades. Dada su teología más bien estática de escolasticismo protestante, con frecuencia usaron la distinción "iglesia falsa/iglesia verdadera" para clasificar a las iglesias en categorías permanentes. Algunas eran "verdaderas," otras "falsas." A veces se aplicaba una escala movediza, es decir, las iglesias vecinas eran calificadas como más o menos "verdaderas," o más o menos "falsas." Cada grupo tendía a tener sus propios órdenes claramente delineados de ortodoxia. Con demasiada frecuencia el lugar asignado a determinada iglesia fue considerado como calificación definitiva.

Con frecuencia se nota en esos juicios la convicción implícita o explícita de que la propia denominación es la manifestación "pura" del cuerpo de Cristo. Los peligros inherentes de esta perspectiva son obvios. Siempre que una iglesia insista en su propio derecho a la existencia, o esté indebidamente preocupada por su auto-preservación, siempre que la seguridad institucional prevalezca sobre la sumisión confesional a la Palabra y a los sacramentos, y siempre que la adhesión a estructuras eclesiásticas y regulaciones toman precedencia sobre el bienestar espiritual y el cuidado pastoral de las congregaciones, la amenaza de tiranía jerárquica y el control de las conciencias levanta su horrenda cabeza. Esa iglesia pierde de vista el principio de la Reforma: *ecclesia reformata semper reformanda est*, – "la iglesia, una vez reformada, tiene que reformarse continuamente."

Un concepto estático de iglesias "puras" y "falsas" contradice el poder dinámico de la Palabra de Dios para atravesar incluso situaciones de alta resistencia. La obra del Espíritu no puede ser atada. Semejante al viento, sopla donde él quiere. Como lo expresa Lutero, el evangelio es como un chaparrón local: se mueve libremente de un lugar a otro. Puede cruzar los límites denominacionales. En todo lugar y cada vez que el evangelio es proclamado fielmente en Palabra y sacramento, allí encontramos una "verdadera iglesia." Porque "aparte de la Palabra de Dios no hay iglesia." Pero, "donde la Palabra de Dios es predicada correctamente, allí también son administrados fielmente los sacramentos," y dondequiera que esto ocurra allí la iglesia está auténticamente presente (Bavinck,

Dogmática Reformada, Vol. III, pg. 339).

Por eso, las señales de la iglesia no son posesiones permanentes. Pueden perderse y recuperarse. Tales cambios pueden abrir y cerrar brechas de congregación en congregación. Tales transiciones "falsas/verdaderas" incluso pueden ocurrir en determinada congregación de un domingo a otro. Volviendo de un servicio de adoración podemos decir, "¡Hoy realmente experimentamos a la iglesia!" O bien, "¡Hoy realmente no pareció ser iglesia!" La iglesia es más fiel a su llamado cuando el predicador en el púlpito y los ancianos en la mesa se comportan como fieles ministros de la Palabra de Dios, y con ello como ministros a todos los ministros en los bancos. Una "verdadera iglesia" es aquella que equipa al pueblo de Dios para cumplir con sus votos y procura cumplir sus llamamientos en el reino.

III. 5. 8. Liderazgo de la Iglesia

Los puestos dentro de la iglesia son para el liderazgo. A ese efecto toda asociación tiene sus puestos de liderazgo – en el hogar, la escuela, el estado, el comercio, equipos de bochas, clubes sociales. En cada caso, la naturaleza y propósito de la institución define las atribuciones y obligaciones de sus directivos. La iglesia no es una excepción. Toda comunidad cristiana regula su vida mediante ciertas normas bíblicas y confesionales que moldean sus expectativas para aquellos que están en puestos especiales en la iglesia como institución. Dentro de cada tradición cristiana el orden prevaleciente, ya sea episcopal, presbiteriano, o independiente, moldea el contexto para definir los mandatos oficiales y ministerios de la iglesia. Veamos brevemente estos dos aspectos formativos en la vida de la iglesia, sus puestos especiales y sus puestos de gobierno.

III. 5.8.1. Puestos Especiales

Ya en Israel la "vida de la iglesia" muestra cierta diferenciación de responsabilidades en la tarea de nutrir al pueblo de Dios. Encontramos allí a sacerdotes, levitas, ancianos del pueblo, profetas y escribas. Este principio de una división de tareas se expresa crecientemente en la iglesia del Nuevo Testamento. Cristo es su Señor supremo. Mediante el derramamiento del Espíritu confió el liderazgo de la joven iglesia al grupo escogido de apóstoles. Ellos eran los eslabones vivientes entre Cristo la cabeza, y los miembros de su cuerpo, la iglesia. Para satisfacer las necesidades que surgían dentro de la joven iglesia, el puesto apostólico original se abrió a un conjunto de puestos más especializados – diáconos,

ancianos, y ministros. A su vez, las obras de amor de ellos eran fortalecidas por los servicios auxiliares de evangelistas, maestros, ayudadores, administradores, profetas hacedores de milagros e intérpretes (Ef. 4: 11; 1 Cor. 12:27-30). Como un pimpollo en primavera va desplegando sus pétalos, así en los albores de la era cristiana el puesto apostólico se ramificó en una rica variedad de roles más especializados, con diferentes llamados, destinados al servicio. Todos los cristianos tienen dones. Por lo tanto hay muchos canales para el servicio.

Leyendo Los Hechos de los Apóstoles y las epístolas del Nuevo Testamento, observamos que surgen puestos especiales en la iglesia partiendo de su raíz común en el puesto apostólico como fue instituido por Cristo. Las personas que ocupan esos puestos comparten una paridad básica de honra y autoridad. No hay jerarquía. Los puestos solamente difieren en sus tareas asignadas, teniendo cada uno su propio mandato específico. Esta unidad fundamental de puestos eclesiásticos antecede el renacimiento de la iglesia en el Nuevo Testamento. Antecede inclusive al actuar de Dios con Israel. Porque, como en todo puesto en la comunidad humana, los puestos eclesiásticos están arraigados en el puesto universal de toda la humanidad establecido en el comienzo con el orden de la creación. Como postrer Adán, Cristo restauró el puesto caído del primer Adán y de su posteridad. Mediante la obra del Espíritu ahora restaura a sus seguidores para un servicio justo en el puesto general de todos los creyentes mediante el ejercicio de los puestos especiales.

En su puesto de Mediador, Cristo vino, no para ser servido, sino para servir (Mrc. 10: 42-45). De manera que quienes ahora están en puestos especiales, en su nombre, también son llamados a ejercer su autoridad para el bien de la congregación. Ellos son "primeros entre iguales." Por eso la autoridad de los puestos especiales está al servicio del puesto universal de todos los creyentes. Servicio y autoridad van de la mano. Tomados en conjunto, estos dos aspectos que se califican mutuamente y funcionan en forma conjunta, definen el significado de los puestos eclesiásticos. Es sólo cuando los líderes son debidamente autorizados ellos están capacitados a brindar un servicio aceptable. Investidos así con la autoridad de servir, deben "apacentar la grey de Dios que está entre vosotros, cuidando de ella, no por fuerza, sino voluntariamente; no por ganancia deshonesta, sino con ánimo pronto; no como teniendo señorío sobre los que están a vuestro cuidado, sino siendo ejemplos de la grey (1 Pedro 5: 2-3).

En la iglesia, como en otras agencias humanas, ciertamente existen rangos y órdenes. Nadie debe asumir un rol de liderazgo a modo de privilegio o prerrogativa personal, ni como un derecho inherente. Es más bien una autoridad vocacional, delegada por el Señor, y conferida sobre miem-

bros calificados de la congregación mediante la participación activa de miembros compañeros. La clave es servicio en relación. Porque los que ocupan puestos de liderazgo están en una posición intermedia. Deben servir "bajo" Cristo, y gobernar "sobre" su pueblo. Siendo responsables *por* la vida de fe de la iglesia, son al mismo tiempo responsables *ante* nuestro común Señor. En el desempeño de este llamamiento los oficiales deben cumplir un rol de capacitación en la misión de la iglesia, es decir, en sus ministerios de predicar y enseñar, de administrar los sacramentos, de promover el evangelismo y la extensión misionera, en el servicio diaconal, cuidado pastoral y el compañerismo.

Las señales de la fidelidad en los puestos de liderazgo consisten en estar abiertos a las directivas de la Palabra de Dios, demostrar amorosa solidaridad con su pueblo y honrar la opinión madura de la congregación. Atentos a las necesidades del día tienen que ser un eco de la voz del Buen Pastor. Lo que más necesita la "iglesia al final del siglo veinte" (Schaeffer) no son más y mejores relaciones con personas públicas, expertos gerenciales, ejecutivos especializados, o estrellas del tele-evangelismo, sino siervos desinteresados que hablen y actúen humildemente con una autoridad basada en "Así dijo el Señor." Consecuentemente, Calvino dijo que en su origen los diáconos "no se ocupaban del manejo de asuntos seculares, sino de funciones espirituales dedicadas a Dios"; y del obispo/anciano que sus obligación primordial era "alimentar al pueblo con la Palabra de Dios, o edificar pública y privadamente la iglesia con sana doctrina" (*Instituciones*, IV,4,4-5).

En casos extremos de alejamiento, y como último recurso, esto puede requerir medidas severas. La disciplina y la excomunión pueden ser necesarias. Pero pasos semejantes tienen que ser dados en un espíritu de mutua exhortación y con la vista puesta en la reconciliación (Mt. 18: 15-20); 1 Cor. 5:1-5). La autoridad servicial excluye toda ambición egoísta o sed de poder "mundano." La "grandeza" y los "primeros lugares" experimentan una transformación radical dentro de la comunidad cristiana (Mrc. 10: 42-45). Todo partidismo o argumentos especiales son contrabando Porque ser "uno en Cristo Jesús" significa que "ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer" (Gál. 3:28). En cambio, tomando a pecho, la exhortación apostólica de Pablo:

> Vestíos, pues, como escogidos de Dios, santos y amados, de entrañable misericordia, de benignidad, de humildad, de mansedumbre, de paciencia; perdonándoos unos a otros si alguno tuviera queja contra otro. De la manera que Cristo os perdonó, así también hacedlo vosotros. Y sobre todas estas cosas vestíos de amor, que es el vínculo perfecto. Y la paz de Dios gobierne en

vuestros corazones, a la que asimismo fuisteis llamados en un solo cuerpo; y sed agradecidos. La palabra de Cristo more en abundancia en vosotros, enseñándoos, y exhortándoos unos a otros en toda sabiduría, cantando con gracia en vuestros corazones al Señor con salmos e himnos y cánticos espirituales. Y todo lo que hacéis, sea de palabra o de hecho, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios por medio de él. (Col. 3:12-17)

III. 5.8.2. El Orden de la Iglesia

La iglesia en Corinto fue el hijo problema de Pablo. Al dirigirse a la problemática situación en esa congregación, Pablo establece el siguiente principio permanente: "Hágase todo para edificación; . . . pues Dios no es Dios de confusión, sino de paz; . . . pero hágase todo decentemente y en orden" (1 Cor. 14:26, 33, 40). Comentando este mandato bíblico (como teólogo con mentalidad basada en las leyes), Calvino dice:

> Así como ninguna ciudad o municipio puede funcionar sin magistrados y ordenanzas, así también la iglesia de Dios . . . necesita ordenanzas espirituales . . . Esto debe ser observado especialmente en las iglesias que son mejor sostenidas cuando todas las cosas están sometidas a una constitución bien ordenada. . . . Por eso, si queremos porveer para la seguridad de la iglesia, tenemos que atender con toda diligencia el mandato de Pablo de que "todas las cosas sean hechas decentemente y en orden." (*Instituciones*, IV,11; 10,27)

Al repasar los escritos del Nuevo Testamento descubrimos que no ofrecen un modelo teórico, plenamente desarrollado, para el gobierno de la iglesia. Como dice Bavinck: "La Escritura no es un libro de códigos que se ocupe de cada detalle, sino que deja mucho a la libertad de las iglesias" (*Dogmática Reformada*, Vol. IV, pg. 370). Sin embargo, no estamos totalmente a oscuras. Hay una serie de indicaciones bíblicas señalando que las decisiones importantes requieren la participación activa del cuerpo de los creyentes bajo la supervisión de los oficios especiales. Este patrón de interacción cooperativa, desde "abajo," tanto como desde "arriba," surge claramente de la elección de los primeros diáconos. "Hermanos," anunciaron los apóstoles, "buscad pues, de entre vosotros a siete varones de buen testimonio, llenos del Espíritu Santo y de sabiduría, a quienes encarguemos de este trabajo." De esa manera fueron elegidos siete. Luego, como diáconos elegidos, fueron presentados "ante los apóstoles" quienes "orando, les impusieron las manos" (Hech. 6:1-6). Aunque el cuerpo de los creyentes tiene un rol activo, Bavinck sostiene que: "la comunión

de los santos no es autónoma," y por eso "sus oficios no se derivan de la congregación sino de la institución de ellos por Cristo" (*Dogmática Reformada*, Vol. IV, pg. 369). De manera que "la comunidad solamente puede producir a los encargados del oficio, pero no el oficio mismo"; sin embargo, "todo gobierno de la comunidad es un asunto de cooperación fraternal" (Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 570).

En cuanto a las formas de gobierno, la fuerza del argumento de Calvino lo lleva a reconocer ciertas similitudes estructurales entre estado e iglesia. No es que la iglesia ofrezca ciertas prescripciones teóricas para alguna de estas dos esferas de la vida. Consecuentemente, "aparte de las circunstancias" sostiene Calvino, "no es fácil distinguir cuál de ellas excede en utilidad, puesto que contienden en términos tan iguales" (*Instituciones*, IV,20,8). Por lo tanto, no es sorprendente ver que en el cristianismo occidental surja una variedad de órdenes para la iglesia. En países luteranos y anglicanos se crearon modelos nacional o regionalmente establecidos. Weber afirma que tales coaliciones implican serios compromisos. Porque, puesto que la iglesia tiene "su propia responsabilidad" nunca podrá conformarse con ser el lado eclesial de las funciones de la ciudad o el estado" (*Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 581). Estas altas tradiciones eclesiásticas desarrollaron estructuras episcopales, jerárquicas. Mientras que en círculos menos elevados de la iglesia las prácticas democráticas establecieron la modalidad para la toma de decisiones entre las congregaciones independientes ligeramente afiliadas entre sí. La estructura anterior acentúa la unidad colectiva, a expensas de la identidad local y el gobierno clerical a expensas de la participación congregacional; el segundo modelo se mueve en dirección claramente opuesta. Para evitar estos extremos, Calvino apela al "arquetipo escritural" y opta por una política alternativa de la iglesia. Trata de balancear la participación en las bases con los roles de supervisión de oficiales debidamente ordenados. Mientras que los "pastores deben presidir sobre [asuntos eclesiásticos] para que la multitud no se extravíe . . . por desórdenes," sin embargo, las decisiones deben ser tomadas "por el consentimiento y aprobación del pueblo." Incluso de Pablo y Tito, dice que "¡estaban sobre los demás solamente para dar consejo bueno y saludable al pueblo, y no para que ellos solos, ignorando al resto, hicieran lo que quisieran!" (*Instituciones*, IV,3,15).

Por eso se puede afirmar que la política eclesiástica reformada-presbiteriana, que honra "el principio de representación" (Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, pg. 591) con oficiales elegidos que actúan en favor del cuerpo como un todo, responde mejor al patrón bíblico de "cooperación fraternal." Consecuentemente Bavinck sostiene que el sistema presbiterial, basado en el gobierno de ancianos "capta de manera más pura

el pensamiento de la Escritura y honra más vigorosamente los derechos de la congregación." Porque el señorío de Cristo en la iglesia no es "ni democrático, ni monárquico, ni oligárquico, sino [una combinación] de gobierno aristocrático presbiterial." Mediante su Palabra y Espíritu gobierna a la iglesia por medio "de las actividades proféticas, sacerdotales y reales" de los oficiales establecidos (*Dogmática Reformada*, Vol. IV, pg. 371). Esta clase de política ofrece la mayor seguridad posible de que las reuniones eclesiásticas se rijan por su mandato prescripto, conduciendo únicamente asuntos de la iglesia, y haciéndolo en forma correspondiente a la iglesia, en ella, por y para ella.

Por analogía los conceptos de Calvino en cuanto al estado también tiene validez para la iglesia. Calvino dice que el tema de la mejor forma de gobierno civil "no admite soluciones simples, sino que requiere la deliberación," puesto que su resultado "depende mayormente de las circunstancias." No obstante, "un sistema compuesto de aristocracia y democracia excede en mucho a todos los otros." Sin embargo, admite que tanto en la iglesia como en el estado, las tres formas principales de gobierno están sujetas a grosero abuso. Porque "la caída del reinado a la tiranía es fácil; y no es mucho más difícil caer del gobierno de los mejores hombres al partido de unos pocos; pero lo más fácil de todo es caer del gobierno popular a la sedición." Globalmente Calvino concluye diciendo que es "más seguro y soportable que un número ejerza el gobierno" (*Instituciones*, IV,20,8).

El equilibrio más bien delicado, inherente al gobierno eclesiástico reformado-presbiterial, lo hace susceptible a una cantidad de tensiones peculiares. Algunos reaccionan contra prácticas cuestionables exclamando: ¡"sinodocracia"; "burocracia," y "juntocracia"! Otros plantean una acusación contraria: ¡"independentismo" y "congregacionalismo"! Se requiere una medida saludable de "cooperación fraternal" para obtener un equilibrio feliz entre las responsabilidades justas de congregaciones locales, fundamental a la vida de la iglesia, y a la unidad orgánica de la iglesia como un todo expresada en sus asambleas más globales. Además hay un constante interrogante en cuanto a mantener un sentido vigoroso de estabilidad eclesiástica basada en normas bíblicas y confesionales guardando al mismo tiempo la capacidad de adaptación para satisfacer las demandas de situaciones cambiantes y culturas diferentes. Los abogados del tipo representativo de orden eclesiástico "afirman que sus principios fundamentales son derivados directamente de las Escrituras," pero al mismo tiempo "están prestos a admitir que muchos de sus aspectos particulares son determinados por conveniencia y sabiduría humana" (Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, pg. 581). Dadas estas complejidades Hendrikus Berkhof concluye afirmando que "¡En nuestros tiempos, los

órdenes de la iglesia ciertamente deben ser abiertos!" (*Fe Cristiana*, pg. 384).

III. 5. 9. Transición

Habiendo discutido la iglesia (con "i" minúscula) como institución, ahora centramos nuestra atención en la Iglesia como organismo ("I" mayúscula). Para establecer un puente entre una y otra mencionamos brevemente tres aspectos transicionales de la vida de la iglesia. Juntos estos abren las puertas y ventanas de la iglesia institucional a la Iglesia como pueblo de Dios, que procura vivir su vida y demostrar su discipulado en medio del mundo.

a) La iglesia/Iglesia como Testigo

Cada uno es testigo de alguien. Porque la vida humana es referencial. Señala más allá de sí misma. Esto no es menos cierto en cuanto a las comunidades. Por eso, los ministerios de la iglesia y los otros llamados de la Iglesia tienen que ofrecer testimonios resonantes del actuar de Dios con Israel, de su actuar en Cristo y de las obras del Espíritu a lo largo del camino de salvación que moldea al futuro.

b) La iglesia/Iglesia como Modelo

Para nutrir al pueblo en la fe cristiana nada tiene un rol tan for-mativo que el hecho de modelar esa fe en acción. Por eso los cristianos tienen que cooperar en crear comunidades modeladoras en cada esfera de la vida. Nuestro mundo necesita desesperadamente ver señales concretas de un estilo de vida alternativo. Somos llamados a rescatar juntos la intención original de Dios para las relaciones humanas modelando en forma más auténtica la renovada solidaridad humana que hizo existir Cristo; modelando también con ansiosa anticipación ese Nuevo Orden de justicia y paz que es nuestra esperanza futura de gloria.

c) La iglesia/Iglesia como Agente

"El que en mí cree, las obras que yo hago, él las hará también," dice nuestro Señor, "y aún mayores hará . . ." (Jn. 14:12). Esta es una bendición y un mandato que jamás podremos sondear completamente. Pero al menos esto es claro: Cristo nos anota como representantes suyos, sus agentes, sus emisarios en la ejecución de su obra en medio del mundo de su Padre. Si el mundo va a presenciar una comunidad modeladora en acción, tendrá que ser por medio de agencias sostenidas por el pueblo de

Dios, sirviendo como sal, luz y levadura en la sociedad.

III. 6. La Iglesia como Organismo

"¿Está dividido Cristo?" (1 Cor. 1:13). La respuesta claramente implícita es "No." Hay un solo cuerpo de creyentes, no dos. Tampoco se sugiere semejante dualidad con la distinción entre "iglesia" (como institución) e "Iglesia" (como organismo). Ambos conceptos se refieren al mismo pueblo de Dios, pero en dos modalidades diferentes, identificables, de existencia. Consecuentemente, la distinción "iglesia/Iglesia" refleja dos formas de ver a la "familia de Dios," es decir, como comunidad en adoración con sus diversos ministerios por un lado, y, por el otro lado, como creyentes en Cristo involucrados en sus vocaciones cotidianas en las diversas esferas no eclesiásticas de la vida. Aunque estos dos puntos de vista nunca son totalmente distintos, son, no obstante, distinguibles. Porque en respuesta obediente a los requerimientos globales de la Palabra de Dios, la "Iglesia" demuestra su discipulado en formas más diversas que el "ir a la iglesia" el domingo. De otra manera el cristianismo degenera en "iglesianismo." Estos dos aspectos de la vida comunal cristiana están tan estrechamente relacionados como lo son el domingo y el lunes, como lo son la adoración y el servicio. Por eso, la tarea de la "iglesia" es equipar a la "Iglesia" para vivir diariamente la vida del reino en medio del mundo.

III. 6. 1. "En el Mundo, pero no del Mundo"

Este adagio, bien conocido, resume bien el lugar de la comunidad cristiana en una cultura secular. Sin embargo, incorporado a él hay una intrigante transición referida al significado del concepto "mundo." Ciertamente, los cristianos no son "del mundo." Son "de Cristo" y "en Cristo," como nos lo recuerda repetidas veces Pablo (compare Col. 2:1-5). Y, obviamente también están "en el mundo." Pero ¿qué se quiere decir con "mundo"? Los escritos del Nuevo Testamento revelan algunos aspectos sutiles en su manera de usar este concepto. A veces indica *cómo* debemos vivir, cómo debemos o no debemos relacionarnos con nuestro medio ambiente. Debemos huir de la "mundanalidad" y, en cambio, acentuar la nueva dirección y reorientación espiritual de nuestras vidas. Pero la Escritura también define *donde* debemos tomar nuestro lugar "en el mundo." Este juego de palabras, un tanto elusivo, está entretejido en la trama de la oración sacerdotal de Cristo en momentos de anticipar su partida:

> Y ya no estoy en el mundo; mas éstos [los discípulos] están en el mundo, . . . el mundo los aborreció, porque no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo, . . . Como tú me enviaste al mundo, así yo los he enviado al mundo." (Jn. 17: 11-18)

Un uso igualmente ambivalente se expresa en el conocido llamado de Bavinck a la conversión. Los cristianos, dice Bavinck, tienen que experimentar una doble conversión: primero tienen que ser convertidos "del mundo" (en un sentido) y luego tienen que ser convertidos "al mundo" (en otro sentido).

A lo largo de las páginas del Nuevo Testamento encontramos, una y otra vez, esta ingeniosa interrelación de ideas referidas al modo de funcionar del concepto "mundo" (compare 2 Cor. 10:3-4). En cada caso su significado tiene que ser deducido del contexto. Es de gran importancia discernir estos patrones cambiantes de significados. Porque está en juego un correcto entendimiento de la cosmovisión bíblica y del estilo de vida cristiano.

Escudriñando las Escrituras, descubrimos que el concepto "mundo" encierra tres connotaciones básicas. Dos de ellas son de naturaleza positiva. Se refieren al "mundo" como estructura de la realidad creada, y como escenario de las relaciones humanas, es decir, el contexto y los lugares donde debemos hacer notar nuestra presencia. El tercer uso es de impacto intensamente negativo. Está incorporado al lenguaje de severas advertencias que nos alertan en cuanto a falsos deslizamientos religiosos en nuestras vidas. El no evaluar cuidadosamente estos múltiples significados abre la puerta a respuestas muy equivocadas referidas al principio "en el mundo, pero no del mundo." Adjudicar un significado positivo a cada uso del concepto "mundo" puede conducir a un cristianismo cultural. Una lectura opuesta impulsa a los cristianos temerosos a retirarse de la realidad. Analicemos, por lo tanto, los tres significados básicos de "mundo."

a) En algunos pasajes "mundo" (*cosmos*) se refiere a la obra creada por las manos de Dios (Heb. 11:3). Aunque haya caído éste todavía es "el mundo de nuestro Padre." En Cristo Dios comenzó a restaurar su obra maestra. Entonces, si Dios no ha dado la espalda a su creación, tampoco nosotros debemos hacerlo. En efecto, todo intento de huir del mundo en este sentido es semejante a un deseo de muerte. Por eso es muy errado cantar con esa contagiosa canción: "Este mundo no es mi hogar. . . . solo estoy de paso por él." Porque, al menos por ahora, este mundo, y ningún otro mundo, es la habitación que Dios nos ha asignado. De entre toda la gente, los cristianos tienen todo derecho a sentirse en casa en este mundo que es hechura de Dios, en casa sí, pero sin abandonarse, puesto que los

desafíos que implica el cuidado de la tierra y su mayordomía son enormes. El aire y el agua contaminados, la tierra agotada, la extinción de criaturas grandes y pequeñas, son un ataque a la calidad de la vida humana, el creciente potencial de un holocausto global. Por amor a su Hacedor estos temas demandan un lugar de alta prioridad en nuestras agendas cristianas. Porque habiéndose dicho y hecho todo, ¿qué clase de mundo queremos presentar a nuestro Señor cuando el vuelva?

b) *Cosmos* también puede referirse al mundo de la gente, a las estructuras de la sociedad con sus complejos patrones de conducta humana. Encierra las diferentes encrucijadas de la civilización, al mercado, a los tribunales de justicia, a las academias. La Escritura presenta un cuadro que afirma al mundo, que juzga y redime a esta masa entremezclada de humanidad. Piense en Juan 3:16: "Porque de tal manera amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en el crea . . ." Nuestro Señor repite esta visión en su mandato misionero: "Por lo tanto id a todo [este] mundo y haced discípulos en todas las naciones . . ." (Mt. 28:19). Porque ¿qué utilidad tiene la sal guardada en el estante, o la luz escondida debajo de un recipiente, o la levadura guardada en sí misma? En nuestras estrategias, que apuntan a penetrar el mundo, procuramos llevar el impacto transformador del evangelio a las personas que cruzan nuestro camino. Lo que ellas son, lo que hacen, y cómo actúan y reaccio-nan son cosas intensamente afectadas por el contexto social, económico y político que los rodea. Dichas estructuras también necesitan el toque sanador del evangelio.

Por eso la comunidad cristiana tiene que desarrollar una presencia creativa en aquellas encrucijadas de la cultura donde se toman importantes decisiones que afectarán la vida de centenares de miles de personas ya sea para bien o para mal. Tenemos que actuar con un sentido de urgencia "aprovechando bien el tiempo, porque los días son malos" (Ef. 5:16). Matrimonios inestables, hogares rotos, aborto, corrupción política, y la lista continúa. Estos problemas urgentes pertenecen a ese mundo ineludible que yace a nuestras puertas. Responder diciendo: "Pero no quiero ser implicado" no corresponde a cristianos. Porque más allá del testimonio personal, por muy fundamental que este sea a la naturaleza cristiana, están aquellos desafíos de largo plazo que requieren de la comunidad cristiana a unir sus fuerzas en los diferentes frentes de batalla. Es cierto, el evangelio no ofrece soluciones rápidas y fáciles. Cristo es la Respuesta, pero esa Respuesta decisiva tiene que ser elaborada en formas concretas y contemporáneas. Esto nunca es fácil. Como dice Henry Zylstra refiriéndose a nuestro desafío en el campo de la educación:

> Es arduo trabajo estar en el mundo, estar realmente en él, quiero

> decir, plenamente conscientes, de las tensiones y presiones religiosas y proféticas de él, conscientes de las lealtades y adhesiones decisivas de la diversas culturas en él, conscientes de las decisiones religioso-morales de los hombres en el pasado que hacen del presente desafío cultural lo que es; digo que es arduo trabajo estar de esa manera en el mundo, y no ser de él. Sin embargo, esta forma de sondear, o examinar, o probar a los espíritus, para ver si son de Dios, esta forma de estar en el mundo y sin embargo no ser de él, esta, precisamente esta, es toda la preocupación de la educación liberal en nuestras escuelas. (*Testamento de Visión*, pg. 146)

c) En agudo contraste con los dos primeros sentidos de "mundo," que lo entienden como la estructura de la realidad creada, y como relaciones y funciones de la sociedad, el tercer uso tiene un sentido religioso radicalmente anticristiano. Se refiere a las fuerzas demoníacas del reino de las tinieblas que invade la existencia misma de todas las criaturas y de todas las relaciones humanas, extraviando, distorcionando, y sometiéndolas, con ello al juicio divino. Pablo advierte repetidas veces contra estos "principados" y "potestades" hostiles (Rom. 8:39; 1 Cor. 15:24). Originalmente fueron parte de la buena creación de Dios en Cristo (Col. 1:16). Pero se volvieron contra su Hacedor. Aunque Cristo, el Redentor, ahora los ha "despojado" y "triunfado" sobre ellos (Col. 2:15), como maleficios nos siguen arruinando la vida en el mundo de Dios. Estos "anti-cristos" (1 Jn. 2:18) se encarnan en acciones grupales, movimientos, y organizaciones que se vuelven contra la obra reconciliadora de Dios en Cristo Jesús.

En este sentido "mundo" es una "descripción de la totalidad de la vida no redimida, dominada por el pecado, ... de los poderes del mal, la miseria, y de la muerte que mantiene su poder en este mundo." En formas tan intensamente negativas y antitéticas

> Pablo habla repetidas veces, y en forma sumaria, del contexto de vida antes y aparte de Cristo y del modo humano de existencia en ese contexto de vida ... como un contexto de vida contenido en sí mismo [que] se opone a Dios y a su reino, y por eso puede aparecer en un sentido personificado como el sujeto singular del pecado y la depravación humana: ... En efecto, el "*pneuma* del mundo" incluso es mencionado como un poder determinante para todo el pensamiento y todo el actuar de los hombres, que se opone al Espíritu que es de Dios (1 Cor. 2:12). (Ridderbos, *Pablo: Un Bosquejo de su Teología*, pgs. 91-92)

Al juzgar la pecaminosidad dominante en nuestro mundo, la Escritura nos culpa a todos nosotros. Personal y colectivamente, todos somos agentes responsables. Pero también hay "principados" y "potestades" ajenos que actúan sobre nosotros. Por eso, "al enfocar la doctrina paulina del pecado, no tenemos que orientarnos en primer lugar a lo personal e individual, sino a los puntos de vista redentores-históricos y colectivos," porque para Pablo "el pecado no es, en primer lugar, un acto o condición individual, que ha de ser considerado en sí mismo, sino más bien un modo supra-individual de existencia que uno comparte, . . . y del que uno solamente puede ser redimido siendo rescatado y colocado en el nuevo contexto de vida revelado en Cristo (Col. 2:13)" (Ridderbos, *Pablo: Un Bosquejo de su Teología,* pgs. 91, 93).

Alertando a sus hijos contra la seducción mundanal, el apóstol escribe:

> No améis al mundo, ni las cosas que están en el mundo. Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él. Porque todo lo que hay en el mundo, los deseos de la carne, los deseos de los ojos, y la vanagloria de la vida, no proviene del Padre, sino del mundo. Y el mundo pasa y sus deseos; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre (1 Jn. 2:15-17).

Una vez más, jugando con los aspectos sutiles del significado de "mundo," Pablo nos recuerda que "aunque andamos en la carne, no militamos según la carne; porque las armas de nuestra milicia no son carnales, sino poderosas en Dios para la destrucción de fortalezas" (2 Cor. 10:3-4). Encarando al "mundo" en este sentido malo, solamente podemos orar como los cristianos en Alemania refiriéndose a Hitler: "¡Oh Señor, conviértelo, o quítalo!"

III. 6. 2. Misión sin Límites

Ya en el comienzo el Creador nos confirió una "misión sin límites." La teología tradicional tiene un nombre para ella: "mandato cultural." Ella incluye un conjunto de tareas dadas por Dios, que incluyen al matrimonio, el sostén de la familia, el trabajo diario, gobierno, aprendizaje, y adoración. Por nuestra deliberada desobediencia hemos renegado de esta "gran comisión" original. La tortuosa historia de Israel y de las naciones gentiles, y no menos la de la iglesia pasada y presente, testifica de nuestro persistente fracaso en vivir conforme a las expectativas de nuestro Hacedor. En la plenitud de los tiempos Dios contrarrestó nuestros votos quebrantados enviando a su Hijo a vivir por nosotros y entre nosotros, restaurando las bendiciones de una respuesta obediente. Los autores de

los evangelios repiten su llamado a la renovación en las "comisiones" que Jesús pronunció reiteradas veces en su ministerio terrenal. "Si me aman" dijo, "guarden mis mandamientos," "lávense los pies los unos a los otros," "sean pacificadores," tengan hambre y sed de justicia," "sean un prójimo a los demás," "trabajen mientras dura el día," "dad a César lo que es suyo," "amen a sus enemigos." Esta muestra de los muchos mandatos mesiánicos tiene su expresión concentrada en el episodio final del evangelio de Mateo.

Dirigiéndose al círculo íntimo de sus discípulos, como al núcleo del cuerpo de todos los futuros creyentes en Cristo, Jesús apela a las muchas "comisiones" reveladas en el Antiguo Testamento y a las que se registran en los evangelios, y las une en lo que ha venido a llamarse la "gran comisión."

> "Toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra. Por tanto id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo; enseñándoles que guarden todas las cosas que os he mandado; y he aquí yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin del mundo." (Mt. 28:18-20)

En su mensaje de despedida Cristo toma la "gran comisión" enunciada por su Padre en los albores de la creación y la reformula en el lenguaje redentor de la era del Nuevo Testamento. A medida que "se amplía el horizonte," nuestro Señor "habla de su propia ilimitada autoridad (todo poder); encomienda [a sus discípulos] una tarea sin límites (todas las naciones); y les asegura un compañerismo sin límites (todos los días)" (Ridderbos, *El Testimonio de Mateo Referido a Jesucristo*, pg. 94). Reflexionemos brevemente sobre estos tres puntos.

a) Autoridad sin límites. Este reclamo cósmico responde a la pregunta referida a la suprema corte de apelaciones en la comunidad cristiana. ¿Dónde está el centro de autoridad en la vida? Los primeros discípulos tuvieron que resolver este tema. ¿Es Pedro el principal de los apóstoles? ¿O es la sinagoga el eje de la sociedad judía? ¿O es el sanhedrin, un foro legal en Palestina para ejercer una medida limitada de autogobierno dentro del imperio? ¿O Pilato? ¿O Herodes? ¿O Roma, la residencia de los Césares? Los reformadores volvieron a encarar este tema en sus días. ¿Quién sostiene el cetro? ¿El emperador? ¿O el papa? ¿O los concilios de la iglesia? ¿O las tradiciones de los padres? Cristo rompe todos estos y otros falsos dilemas, estas luchas mundanas de poder, estas formas de equivocado acento, declarando: "¡Mía es toda la autoridad!" El es Señor de señores y Rey de reyes. Suyo es "el reino, el poder y la gloria para siempre." Entonces, sobre la base de este reclamo sin límites Cristo establece

[para la iglesia] . . .

b) Una tarea sin límites –"Id a todo el mundo," "haced discípulos en todas las naciones," "enseñen a la gente a guardar todo lo que les he mandado." Por eso, Cristo encomienda a sus seguidores un mandato que lo abarca "todo." Su alcance incluye a la estación misionera, pero también a la estación de servicio. Nuestro Señor no llama a cada pescador a convertirse en predicador como Pedro, ni a cada fabricante de carpas a convertirse en un misionero semejante a Pablo, ni a cada médico a convertirse en evangelista como Lucas. Dentro de la comunidad cristiana hay amplio espacio para pescadores, fabricantes de carpas, y médicos, también para secretarios, artistas, abogados, granjeros, maquinistas, comerciantes, periodistas. Como lo expresan las inolvidables palabras de Kuyper: "No hay una sola pulgada cuadrada en todo el universo de la que Cristo, el soberano Señor de todo, no diga: '¡esto es mío!' " Es nuestra obligación honrar este reclamo y acentuarlo en todo lugar y cada vez que ello sea posible. Esto es un llamado al discipulado político, al discipulado académico, en resumen, a toda clase de discipulados culturales. Esto constituye una agenda verdaderamente asombrosa. Pero, cuando procuramos cumplir con ella, nunca estamos solos. Porque Cristo respalda esta asignatura de una tarea ilimitada con su promesa de . . .

c) una presencia ilimitada – "Estoy con vosotros siempre, aún hasta el fin del mundo." Como iglesia, y como Iglesia, somos fortificados por la convicción de que "en cuanto a su deidad, majestad, gracia y espíritu [Cristo] en ningún instante está ausente de nosotros" (Catecismo de Heidelberg, Q. & A. 47). Esta seguridad es la fuerza de una minoría cristiana en cada generación.

III. 6. 3. Las Marcas de la Vida Cristiana en Comunidad

Ser "de Cristo" en tanto vivimos "en el mundo" abre el camino a una "misión sin límites." Los peregrinos cristianos pueden progresar en este venturoso emprendimiento, no por desacreditar el mundo de la creación de Dios y a la cultura humana, sino "llevando consigo los tesoros refinados de las naciones" en su viaje a la "ciudad que tiene fundamentos." Semejante clase de vida requiere "andar prudentemente," evaluando los asuntos, "[examinando] todo, [reteniendo] lo bueno"(1 Tes. 5:21). La ruta que transitamos no es un curso improvisado a través de un desierto sin caminos. Tomamos nuestra orientación de las señales de la creación. Una gran "nube de testigos" nos ha precedido para mostrar el camino, con resultados diversos. Y la Escritura nos ofrece la indispensable guía. Ella levanta dos claras señales junto al camino, señalando en di-

rección del reino que viene. Alrededor de estos dos puntos principales de referencia la comunidad cristiana tiene que orientar tanto su vida personal como comunitaria. Estos dos puntos son libertad y santidad.

III. 6.3.1. Libertad Cristiana

Según Calvino: "Quien se proponga resumir la enseñanza de los evangelios, de ninguna manera debe omitir una explicación de este tema." Porque "la libertad es, de manera especial, un ingrediente de la justificación": siendo justificados no por obras, sino por fe solamente, experimentamos el poder liberador del evangelio. Por eso la libertad cristiana es "una cosa de necesidad primaria." Porque separadas de ella, "las conciencias prácticamente no se atreven a emprender nada sin dudas; . . . vacilan constantemente y están temerosas" (*Instituciones*, III,19,1). Luego Calvino prosigue tratando tres aspectos mayores de la libertad que tenemos en Cristo, es decir, somos libres *de* la bienmerecida condenación de la ley, libres *para* un cumplimiento voluntario con la ley, y libres *en* "asuntos indiferentes." Sin embargo, la libertad no es un impulso que actúa por sí mismo. La verdadera libertad está integrada dinámicamente en el contexto, semejante a círculos concéntricos, de amor al prójimo y fe en Dios. Porque "como la libertad tiene que estar subordinada al amor, así también el amor debe habitar bajo la pureza de la fe" (*Instituciones,* III,19,13).

Extendiéndose sobre estos pensamientos, Ridderbos sostiene que "toda consideración de la vida cristiana tiene su punto de partida" en esto, que "el reino no cierra el mundo a los creyentes sino lo abre." Porque "una vez más, la tierra está abierta a los creyentes mediante la venida de Cristo y de su reino. No solamente vuelven a estar todas las naciones involucradas en la salvación del Señor, sino que la totalidad de la vida, en todas sus dimensiones también" ("El Reino de Dios y Nuestra Vida en el Mundo," pg. 4). Esta nueva reapertura redentora es la clave de la libertad cristiana. El pecado cerró el mundo. La misión liberadora de Cristo lo abre. Ahora las comunidades cristianas pueden bendecir a sus naciones con programas que renuevan la vida ejecutados en servicio propio del Reino, compartiendo libremente el poder sanador del evangelio con una humanidad quebrantada y sangrante.

Queda claro entonces, que "la vida cristiana es lo opuesto a la estrechez, a las limitaciones, y restricciones." Porque es definida por las perspectivas del reino, y "el reino no es estrecho, sino [tan] amplio" como la creación. Sin embargo, al mismo tiempo, esta libertad reabierta es: "Lo opuesto al espíritu licencioso, autónomo o neutral (si es que lo último realmente existe)" (Ridderbos, "El Reino de Dios y Nuestra Vida en el

Mundo," pg. 7). No obstante, cuando es motivado por fe y amor, nuestro llamamiento cristiano se apoya "en todo lo que es creado." Esto significa que los creyentes son "libres de participar en toda la vida, de comer y beber, de casarse, y comprar y vender." También significa que "inherente a la libertad cristiana hay una comisión cristiana." Luego Ridderbos agrega reflexivamente, "Soy consciente de trazar círculos aquí, ciertamente muy amplios, pero seguramente no más amplios que la Escritura misma" ("El Reino de Dios y Nuestra Vida en el Mundo," pgs. 4-5). Es como Pablo lo declara tan decididamente, afirmando que la libertad del cuerpo de los creyentes solamente es limitada por la regla cósmica de Cristo, su Cabeza. Porque "sea el mundo, sea la vida, sea la muerte, sea lo presente, sea lo por venir, todo es vuestro, y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios" (1 Cor. 3:22-23). La auténtica libertad está cristológicamente anclada. Es un "asunto de la fe, que procede del conocimiento del Señor Jesús."

> En virtud de ese conocimiento sabemos que hay un solo Dios y que, cualquiera sea la mención que se haga todavía de "dioses" y "señores" para la iglesia hay un solo Dios, el Padre y un solo Señor Jesucristo [1 Cor. 8:1-13], y que por eso hay libertad de comer todo lo que se vende en el mercado, porque la tierra y su plenitud es del Señor (1 Cor. 10: 23-26). (Ridderbos, *Pablo: Un Bosquejo de su Teología*, pg. 302)

III. 6.3.2. El Llamado a la Santidad

Es importante que la comunidad cristiana entienda claramente el significado bíblico de santidad. Vamos a levantarnos con el pie equivocado si permitimos que el himno "Tómate tiempo para ser santo. . . ," cantando se abra entrada a nuestro corazón y a nuestra vida. Por su puesto, tenemos que tomarnos el tiempo para comer, descansar, relajarnos, orar, "ir a la iglesia." Pero cuando se trata de santidad, igual que de espiritualidad, pisamos tierra muy diferente. Es totalmente erróneo pensar que podemos "tomarnos tiempo" para ser santos o espirituales. Porque ni lo uno ni lo otro está ligado al tiempo o a un lugar. Ambas cosas son más que un sentimiento que puede ir y venir con toda legitimidad. La espiritualidad tiene que ver con la fuerza impulsora que mueve e imprime sentido a nuestras vidas, es decir, ¿es el Espíritu Santo o algún espíritu no santo? De igual modo también la santidad, es una cualidad básica del vivir cristianamente. Es santa en su acento. La Escritura la señala como una realidad plenamente concreta, la orientación que incluyéndolo todo tiene que caracterizar la vida personal y comunitaria

de la iglesia. Su significado fundamental es "dedicación." Porque "conectada inseparablemente" con la libertad cristiana, e "igualmente céntrica" es "el concepto de santidad, la sumisión de la vida al señorío de Cristo, la dedicación de toda la vida a Dios." (Ridderbos, "El Reino de Dios y Nuestra Vida en el Mundo" pg. 6)

Tal como ocurre con la libertad, también ocurre con la santidad, corta como espada de doble filo, en dos sentidos, negativo tanto como positivo. Ya en Israel la santidad reclamaba una separación de las cosas profanas del "mundo" de manera que el pueblo del pacto pudiera estar totalmente dedicado al Señor. No sólo los adornos de los sacerdotes llevaban grabadas las palabras "Santidad a Jehová" (Ex. 28: 36-38), sino también los cencerros de los caballos y cada olla de cocina en Jerusalén, debían llevar la misma inscripción "Santidad al Señor" (Zacarías 14:20-21) como símbolo de los trabajos diarios del pueblo de Dios.

El llamado bíblico a la santidad tiene un punto de referencia radicalmente vertical y trascendente. Porque "como aquel que os llamó es santo, sed también vosotros santos en toda vuestra manera de vivir; porque escrito está: sed santos, porque yo soy santo" (1 Pe. 1:15-16). Así como Dios se opone a todo lo que es malo, e inalterablemente toma parte con la causa de la justicia, así su pueblo es apartado de todo corazón para un servicio similar. Como lo expresa Pablo: "que presentéis vuestros cuerpos [la totalidad de nuestra existencia corporal] en sacrificio vivo, santo, agradable a Dios, que es vuestro culto racional" (Rom. 12:1). Entonces, como dice Ridderbos,

> los mandamientos siguen en el mundo para vida (Rom. 12, 13, 14). Aquí sacrificio y servicio – santificación – son llevados fuera del templo. La nueva litúrgia y culto no se limita a sí misma al domingo o a la iglesia en su propia vida. Consiste más bien en la vida diaria, natural de los miembros de la iglesia: en el matrimonio, pero también en la sociedad, en su relación con el gobierno, en su interacción con el prójimo que no es un cristiano. ("El Reino de Dios y Nuestra Vida en el Mundo," pg. 6)

En cada era, tal vez de manera especial en nuestros tiempos altamente secularizados, la comunidad cristiana tiene que resistir el amenazante pecado de un cristianismo que se acomoda, lo cual es un sentido de libertad no calificado por la santidad. Semejante compromiso confunde la antítesis entre dos reinos en conflicto mortal. Pablo lo expresa rudamente: "No os unáis en yugo desigual con los incrédulos."

> Porque ¿qué compañerismo tiene la justicia con la injusticia? ¿Y

> qué comunión la luz con las tinieblas? ¿Y qué concordia Cristo con Belial? ¿O qué parte el creyente con el incrédulo? ¿Y qué acuerdo hay entre el templo de Dios y los ídolos? Porque vosotros sois el templo del Dios viviente. (2 Cor. 7:14-16)

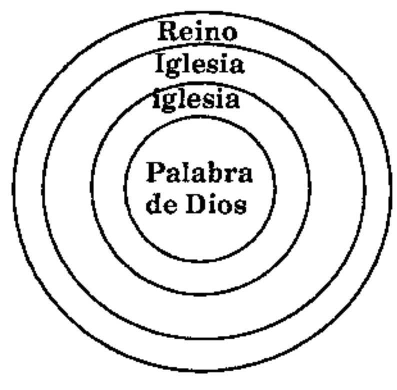
"No se unan mal," esto es, "no se unan en yugo desigual." Esta metáfora sugiere la idea de dos animales diferentes realizando una misma tarea; siendo tan completamente distintos, llevan yugos desiguales. Esto significa, según Ridderbos, que "debido a este enfoque fundamentalmente diferente de la vida en los creyentes y los no creyentes, ... [estos] no pueden constituir un equipo" (*Pablo: Un Bosquejo de su Teología*, pg. 305).

Sin embargo, un tipo de santidad apartado del mundo, no es la respuesta a una libertad adaptada a la cultura. En palabras de Ridderbos, "una enfermedad nunca puede ser curada por otra" ("El Reino de Dios y Nuestra Vida en el Mundo," pg. 8). Pero esto sigue siendo una lección difícil de aprender. Porque con monótona regularidad las comunidades cristianas tienden a oscilar pendularmente entre estas opciones opuestas, o tratan de evitar este falso dilema creando un terreno intermedio dialéctico entre ellos. Es cierto que un concepto bíblicamente balanceado de santidad implica algunas profundas tensiones (compare Romanos 14 sobre el tema "hermano más débil"/"hermano más fuerte," y sobre "ofender" y "ser ofendido"). Sin embargo, la Escritura nunca muestra la libertad y santidad como mutuamente excluyentes. Su propósito es ir de la mano. Porque un concepto abierto del mundo hace viable la práctica de la santidad, y un estilo de vida signado por la dedicación mantiene a la libertad auténticamente cristiana. Al tiempo que la Iglesia observa el llamado a "practicar la libertad y santidad cristiana en aquellas áreas donde se hacen las grandes decisiones para el hombre y la sociedad" ella comprende crecientemente que "ya no hay neutralidad alguna, ... ya no hay una zona profana en la vida humana de la que uno pueda decir: aquí estoy fuera de la esfera de influencia del reino" (Ridderbos, "El Reino de Dios y Nuestra Vida en el Mundo," pgs. 6,10).

III. 6. 4. Iglesia/iglesia y el Reino

El tema más céntrico, global y unificador en toda la Escritura es el del reino que viene. Porque "desde todo punto de vista el reino de Dios mantiene superioridad esencial sobre la comunidad humana. Por eso el pensamiento tiene que moverse fundamentalmente en una dirección: desde el reino de Dios hacia los herederos e hijos de ese reino" (Minear, *Imágenes de la Iglesia en el Nuevo Testamento*, pg. 124). Nada importa, sino el reino, pero debido al reino todo importa, especialmente los ministerios

de la iglesia y la vida diaria de la Iglesia. El reino, la Iglesia y la iglesia no son tres realidades separadas. Son interdependientes, pero mantienen cierta relación única entre sí. Porque en la Escritura Iglesia/iglesia deriva su significado del reino, y no viceversa. Se puede visualizar esta interrelación siguiendo las líneas de los siguientes círculos concéntricos en expansión:



La Palabra de Dios es la dinámica central para toda la vida en el mundo. Los ministerios de la iglesia como institución proclaman esta Palabra dentro del compañerismo de la comunidad que adora. Luego, la iglesia como cuerpo de Cristo, es llamada a traducir esa Palabra en formas concretas de testimonio cristiano en cada esfera de la vida. La meta de esta extensión cada vez mayor es la venida del reino (note la singular combinación de "esperar y apresurar la venida del día del Señor . . ." en 2 Pe. 3:12).

De manera que, según las palabras de Bavinck "la iglesia es el medio con el cual Cristo distribuye los beneficios del reino de Dios y hace los preparativos para su consumación" (*Dogmática Reformada*, Vol. IV, pg. 281). Cristo es Señor de todo, Cabeza de la iglesia y Rey de la Iglesia. Así que, si bien "el reinado y el señorío de Cristo están inextrincablemente ligados" no obstante, "el último está supeditado al primero." Ser un decidido ciudadano del reino implica ser miembro de la Iglesia. Pero "el campo de operaciones del reino es más amplio . . . puesto que procura el control de la vida en todas sus manifestaciones. . . . Representa el dominio de Dios en cada esfera del actuar humano" (Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, pgs. 409-10, 570). De acuerdo a Ridderbos, "el evangelio no contiene ningún pasaje donde la palabra *basileia* sea usada en el sentido de 'iglesia.'" Pero "la idea de *ekklesia* [como pueblo de Dios] es un elemento muy esencial en el marco de la predicación y auto-revelación de Jesús." Porque "la *ekklesia* es el pueblo elegido y llamado por Dios y que

comparte la bendición de la *basileia.*" De modo que "la *ekklesia* es el fruto de la revelación del *basileia*; y por otra parte, el *basileia* es inconcebible sin la *ekklesia.*" Porque el "concepto de un Mesías sin un pueblo es impensable." Por eso Iglesia y reino son " inseparables . . . aunque sin que uno invada el terreno del otro" (*La venida del Reino*, pgs. 348-55).

En la sumisión a la Palabra de Dios que sostenemos comúnmente, la iglesia tiene que ministrar a las necesidades de todos sus ministros, la congregación entera, de manera que ellos como iglesia, el cuerpo de Cristo en el mundo, puedan servir a la causa del reino que viene.

El reinado de Cristo abarca "toda autoridad en el cielo y en la tierra." Como reino gobernado por él, el reino cubre a todas las criaturas grandes y pequeñas. Porque la restauración de la creación y la venida del reino de Dios son una y la misma cosa. Consecuentemente Jesús consideró "a toda provincia normal y legítima de la vida humana como destinada a formar parte del reino de Dios" (Geerhardus Vos, *El Reino y la Iglesia*, pg. 88). Además su reino abarca no solamente a ciudadanos decididos que han nacido de nuevo en el reino (Jn. 3:5), sino también a sujetos indispuestos que resisten su gobierno. Esto establece el escenario para la antítesis, es decir, dos reinos en conflicto. Porque "hay un aspecto totalitario en los reclamos tanto de Satanás como de Cristo; en toda la creación nada es neutral en el sentido de ser ajeno a la disputa entre estos dos grandes adversarios." Por eso tenemos que resistir la "tendencia casi inevitable [que] existe entre cristianos de restringir el alcance del reino, . . . la inclinación persistente de dividir al mundo en un reino sagrado y otro profano," ya sea limitando el reino de Dios a una "piedad personal," a la "iglesia institucional," al "futuro escatológico" o a aspiraciones humanitarias (Wolters, *La Creación Recuperada*, pgs. 60, 61, 65).

III. 7. La Vida Cristiana

En las palabras de Bavinck: "la gracia restaura la naturaleza." Por lo tanto, ser un cristiano es la cosa más "natural" del mundo. Así, "Bavinck insiste en que el cristiano es . . . un verdadero humano."

> Dirigido a no cristianos esto significa: ser verdaderamente humano, en acuerdo con el propósito de su Creador, ¡usted tiene que tener fe! Dirigido hacia sus compañeros cristianos, esto significa que: Si usted es un cristiano, un cristiano en el sentido pleno de la palabra, entonces usted no es un ser humano peculiar, excéntrico, sino totalmente humano. . . . Porque siendo [uno] cristiano uno es hombre en el sentido más completo y real de la palabra. (Jan Veenhof, *Naturaleza y Gracia en Bavinck*, pgs. 23-24)

III. 7. 1. "¿Qué Tiene de Especial un Nombre?"

"Y a los discípulos se les llamó por primera vez cristianos en Antioquía" (Hech. 11:26). Allí, en aquella joven congregación la Palabra que renueva la vida tuvo una primer cosecha. El establecimiento de esta vanguardia del evangelio implicó a las tres personas de la Trinidad porque por "la gracia de Dios [el Padre] . . . gran número creyó y se convirtió [a Cristo] al Señor." Luego el Espíritu Santo impulsó a esta comunidad de fe a "apartar [emisarios] para la obra" de un testimonio evangélico en expansión. Uno de aquellos "enviados por el Espíritu" fue Pablo. Al desplegarse el drama de la historia de redención fue su misión de avanzada lo que impulsó al evangelio más allá de su base original hebrea introduciéndolo a la cultura greco-romana de aquel tiempo. Pablo era un hombre con un plan. En las sinagogas judías apelaba a la Palabra escrita de los profetas para demostrar que Jesús era el Mesías prometido (Hech. 17:1-3). Dirigiéndose a auditorios gentiles apelaba a la Palabra de Dios para la Creación: "no se dejó a sí mismo sin testimonio . . ." (Hech. 14:16-17). Pablo llama a los cristianos a tener fe, en sus campañas de predicación como en sus cartas a las jóvenes iglesias todo el enfoque se centra en Jesucristo, la Palabra Encarnada, crucificada, resucitada, glorificada; "todas las cosas" (*ta panta*) están unidas "en Cristo" (*en Christo*) (Col. 1:15-20). "En Cristo" no es

> una frase que encierra un tema incidental, lateral de la vida cristiana, junto al cual es vivida la verdadera vida de Cristo. Ella expone, en cambio, la raíz misma de la vida, la nueva vida tal como es creada por y experimentada en Jesucristo. . . . La totalidad de la vida, desde su ser fundamental hasta sus acciones concretas, está rodeada por la realidad de Cristo. La peregrinación no es la pesada subida de una ruta solitaria. . . . [Porque] la vida comienza, procede y termina en Cristo. El es la ruta y la tierra que esa ruta atraviesa. El cristiano está siempre "en Cristo." (Lewis Smedes, *Todo Las Cosas Nuevas*, pgs. 81-82)

Por eso es impensable que se pueda llevar el estigma de "cristiano" estando separado de Cristo. El mérito le corresponde a los ciudadanos de Antioquía por este perceptivo discernimiento – aunque su intención haya sido errónea. A ellos debemos esta nomenclatura permanente. Manteniéndola viva, el Catecismo de Heidelberg sigue confrontando a los herederos de la Reforma con la pregunta puntual: "¿Pero, por qué se lo llama cristiano a usted?" Respondiendo, después nos enseña a confesar

que "por fe soy un miembro de Cristo y por eso comparto su unción . . ." (Q. & A. 32). Nuestra unción en Cristo significa, como dice Pablo, que fuimos "crucificados con él" y de esa manera "unidos con él en una muerte semejante a la suya"; que fuimos "sepultados con él por el bautismo en la muerte," así que "si hemos muerto con Cristo" también "viviremos con él"; siendo "unidos a él en una resurrección semejante a la suya" ahora también podemos "andar [con él] en novedad de vida" (Rom. 6:1-11).

¿Cómo es posible que nosotros, hijos de nuestros tiempos, seamos contemporáneos de Cristo? Refiriéndose a esta pregunta Calvino resume el testimonio de las Escrituras: "el Espíritu Santo es la unión con que Cristo nos une eficazmente consigo mismo." El es el "segundo Mediador." Mediante su obra interior, Cristo "comparte con nosotros lo que él ha recibido del padre" (*Instituciones,* III,1,1,). Por eso, desde el comienzo hasta el fin, la vida cristiana está basada en la intervención salvadora del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. En el genial idioma popular del púlpito: el Padre los *pensó* ("de tal manera amó Dios al mundo"), el Hijo los *compró* (dando su vida "en rescate por muchos"), el Espíritu los *ejecutó* ("testificando con nuestro espíritu"). Entonces el hombre los *buscó* ("buscad y hallaréis"). Pero el diablo los *combatió* ("andando alrededor como león rugiente"). La suma de ello constituye toda una vida de lucha espiritual muy intensa (Rom. 7). Solamente por gracia, por medio de la fe, es posible que los peregrinos progresen.

III. 7. 2. Pasos en la Fe

En la teología tradicional es costumbre analizar la vida cristiana en términos de *ordo salutis* ("el orden de la salvación"). Se ha dedicado mucha energía mental a la idea de identificar y clasificar en apropiada secuencia las diversas etapas del desarrollo en la vida cristiana. ¿Qué es primero, la regeneración o el llamado concreto? ¿Cómo se relaciona el llamado interior al llamado exterior? El hecho de ser justificados por fe en el marco de la historia implica que también somos justificados desde la eternidad? ¿Es la conversión de una vez para siempre, o de cada día, o ambas cosas? ¿Cómo está relacionada la fe con el arrepentimiento? ¿Cómo se relaciona mortificación y vivificación? ¿Cómo están conectados santificación, perseverancia y glorificación? ¿Y donde encaja la elección? En gran parte de esta penosa discusión *salus* ("salvación") es sacrificada en el altar del *ordo* (concentración en el "orden" lógico).

Todos estos conceptos surgen de la reflexión teológica en la revelación bíblica. Pero la Escritura en ninguna parte expone un *ordo* pleno y precisamente delineado. Ella no es un manual de dogmática. Su enfoque más cercano a una revelación de pasos ordenados en la vida de la fe está en

Romanos 8:28-30: "A los que antes conoció, también los predestinó, . . . Y a los que predestinó, a éstos también llamó; y a los que llamó, a éstos también justificó; y a los que justificó, a estos también glorificó." Sin embargo, en esta lista la regeneración, santificación, y perseverancia están notablemente ausentes. En otros pasajes, encontramos una secuencia diferente: "habéis sido lavados, . . . santificados, . . . justificados en el nombre del Señor Jesús y por el Espíritu de nuestro Dios" (1 Cor. 6:11; compare 1 Cor. 1:30; Tito 3:5). Por eso, en la Escritura, "no es tanto el orden en sí lo que es decisivo," sino la realidad, ricamente diversificada, de una vida cristiana unificada. "Porque todo el camino de la salvación solo tiene el propósito de iluminar la *sola fide* y la *sola gratia*. Así se puede confesar que Cristo es el camino" (Berkouwer, *Fe y Justificación*, pgs. 29-33).

El énfasis ricamente variado de la Escritura se refleja en la teología evangélica de los reformadores. En Calvino, por ejemplo, encontramos cierto orden ligeramente dispuesto. Calvino habla de "nuestra regeneración por fe: arrepentimiento" (*Instituciones*, III,3). Sin embargo, su obra no alcanza el *ordo salutis* altamente estructurado de la teología escolástica posterior. Esto lleva a Kuyper a hablar de una "concepción inconclusa" en los reformadores (*La Obra del Espíritu Santo*, pg. 294). Sin embargo, la fuerza de Calvino se apoya en su énfasis en la unidad del camino de salvación, ni en su complejidad. Junto a otros reformadores estaba reaccionando contra las "distinciones mundanales" de los pensadores medievales. Al distinguir entre "fe implícita y explícita," y entre "fe formada e informada" ellos tienden un velo sobre Cristo a fin de ocultarlo. Porque a menos que miremos directamente a él, caminaremos por interminables laberintos" (*Instituciones*, III,3,2). Este es, entonces, un motivo básico en la teología de Calvino: Compañerismo con Cristo significa participación en todos sus beneficios.

Algunos pueden considerar esto "un defecto" en Calvino (Louis Berkhof), *Teología Sistemática*, pg. 417), debido a esta supuesta subjetividad y falta de definiciones claras y precisas. Sin embargo, tales acusaciones se deben más al hecho de leer las obras de Calvino y de otros reformadores con lentes provenientes de la tradición escolástica posterior. Consecuentemente Kuyper dice que: "las operaciones de gracia están unidas como eslabones de una cadena" (*La Obra del Espíritu Santo*, pg. 297). Pero teólogos escolásticos más maduros reconocen definitivamente que la vida cristiana es "un proceso unitario"; "simplemente acentúan el hecho de que se pueden distinguir varios movimientos en el proceso y que la aplicación de la redención ocurre en un orden definido y razonable" (Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, pg. 416).

Algunas distinciones son ciertamente cruciales para cualquier teología bien ordenada. La vida cristiana incluye "varias experiencias, que si bien

nunca pueden ser separadas, deben ser distinguidas. . . ." De manera que, "las diversas fases en el camino de la salvación no deben ser consideradas como una serie de pasos sucesivos, de los que cada uno reemplaza al anterior, sino más bien como varios aspectos simultáneos del proceso de salvación, que habiendo comenzado, siguen uno junto al otro" (Hoekema, *Salvado por Gracia*, pgs. 55, 16). De la misma manera, Juan Murray sostiene que el camino de la salvación ocurre "en determinado orden, y que ese orden es establecido por designación, sabiduría, y gracia divina" (*Redención – Efectuada y Aplicada,* pg. 98). La "iglesia madre," sostenía, era culpable de confundir justificación y santificación, como si una vida de buenas obras fuese, en parte, la base para estar en paz con Dios. "Arrepentimiento" (con significado de santificación) y "perdón" (con significado de justificación), están interrelacionados según el argumento de Calvino. "Aunque no pueden ser separados, deben ser distinguidos." Consecuentemente "vemos que el Señor justifica libremente a los suyos para que al mismo tiempo pueda restaurarlos a verdadera justicia mediante santificación del Espíritu" (*Instituciones,* III,3,5; 19). De modo que, según solía decir Calvino, "el correcto orden de enseñanza" tiene un propósito primordialmente apologético, es decir, de promover la sana doctrina, y con ello evitar una falsa representación de la verdad escritural. Aunque un énfasis obsesivo en el orden de la salvación, "puede satisfacer un apetito de construcción lógica," el mismo "carece de significado independiente." Porque si se le da cualquier independencia, el *ordo salutis* de mayor desarrollo y más prolijamente sistematizado perderá toda conexión con la piedad cristiana otorgando crédito y asistencia a la devaluación de dogma y dogmática" (Berkouwer, *Fe y Justificación*, pg. 27).

III. 7. 3. Viviendo como Personas en Comunidad

> Así como de muchos granos es elaborada una comida y horneado un pan, y como de muchas uvas, prensadas, fluye vino y es mezclado, así, todos nosotros que por verdadera fe fuimos incorporados en Cristo, debemos ser todos juntos un cuerpo. . . .

Estas líneas de una "clásico fórmula para la Cena del Señor" emplean ricas imágenes bíblicas para reflejar el intenso énfasis paulino en la diversidad unificada en la comunidad cristiana (1 Cor. 12:12-31). El apóstol nos recuerda que" así como el cuerpo es uno, y tiene muchos miembros, pero todos los miembros del cuerpo siendo muchos, son un solo cuerpo. Así también Cristo. Porque por un solo Espíritu fuimos todos bautizados en un cuerpo . . ." (Vs. 12-13). Y otra vez, "de la manera que

en un cuerpo tenemos muchos miembros, pero no todos los miembros tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un cuerpo en Cristo, y todos miembros los unos de los otros" (Rom. 12:4-5; compare Ef. 4:4,16; 5:30; Col. 2:19). Hoy esto significa para nosotros que debemos encontrar nuestros lugares y cumplir nuestros roles dentro del marco de subcomunidades interrelacionadas (hogares, iglesias, círculos escolares, agencias de acción social, grupos de apoyo) como parte de la comunidad cristiana más grande. Sostenidos por nuestra participación en estas redes, también somos equipados para nuestras tareas dentro de la sociedad general.

Este concepto pluralista de interrelación del "uno" y de los "muchos" está en agudo contraste con los dos principales conceptos modernos referidos a la vida en el mundo. Las democracias del occidente han sido presas del individualismo. En un nivel fundamental hacen absoluta la existencia individual. El cristianismo occidental no es inmune a este virus. Sus publicaciones tienden fuertemente a las éticas personales, considerando livianamente las éticas sociales. Con frecuencia, la extensión del evangelio no logra trascender el típico llamado de atención: "Hermanos ¿está tu alma salvada?" Los sermones se concentran en las características de la espiritualidad personal. Semejante ausencia de conciencia comunal lleva a Ridderbos a comentar que "nuestro poder como cuerpo de Cristo es reducido con tanta, y tan fácilmente reducido con tanta facilidad abandonamos al cuerpo intentando una y otra vez hacernos fuertes como miembros separados. . . . Hay que afirmar" por otro lado, "que todo cuanto resulta de la obra de Cristo y del Espíritu de Cristo lleva primordialmente un carácter comunal" ("La Iglesia y el Reino de Dios," pg. 17; "El Reino de Dios y Nuestra Vida en el Mundo," pg. 11). El bloque oriental es culpable del error opuesto, colectivismo, conocido también como comunismo o socialismo. Tiende a hacer absoluta la idea de la solidaridad humana. Los movimientos en masa, y los actos de las clases subordinan los intereses "de uno" en favor de un soñado bien mayor de "los muchos." Aunque muy divergentes, estas dos filosofías revelan la influencia humanista del movimiento esclarecentista.

La Escritura revela un "tercer camino" un patrón más normativo para vivir juntos en el mundo de Dios. Como alternativa genuina, ofrece sanidad a un mundo de relaciones quebrantadas. Y la comunidad cristiana es el lugar correcto para hacerla realidad. "Yo soy la vida verdadera" dice Cristo y "ustedes los pámpanos" (Jn. 15:1-5). Cada pámpano tiene su propia identidad; pero todos ellos reciben su vida de una fuente común. Juntos son injertados en la vid con el propósito de que lleven buen fruto. Así también nosotros, actuamos como personas, pero nunca como individuos aislados. La vida cristiana alcanza su expresión más significativa

dentro de una red dinámica de relaciones humanas. Consecuentemente el evangelio se dirige regularmente a nosotros como al pueblo de Dios, el cuerpo de Cristo, y, dentro de este contexto individualiza su mensaje. Porque "una persona solamente es un auténtico individuo en la comunidad. . . . La comunidad lo hace un verdadero individuo puesto que el llamado de Dios lo integra al todo" (Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 505). El reino del pacto, iglesia e Iglesia – todas estas céntricas realidades bíblicas son de carácter comunal. La iglesia es "la madre de los creyentes" y nosotros, en conjunto, somos sus hijos. Dentro de esta "familia de Dios" aprendemos a reflejar la imagen de nuestro Hacedor y Redentor y a ejercer nuestros oficios. Cuando se pierde esta visión la compañía de los creyentes se convierte "total o principalmente en un agregado de individuos y un producto de fe personal." El antídoto es reconocer que "nuestro carácter de humanos siempre implica nuestro carácter de compañeros." Por eso, "la gente solo puede experimentar plenamente su participación en el evento del pacto teniendo una comunidad, una comunidad de sostén en la que se enriquecen mutuamente unos a otros" (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pgs. 40-41).

III.7. 4. La Peregrinación

Los peregrinos (de *paroika*, 1 Pe. 2:11, de donde derivamos nuestra palabra "parroquia") son personas en tránsito – pero que no transitan sin sentido, como vagabundos, o personas desarraigadas, como turistas indolentes, sino como gente que tiene un destino establecido. Están destinados a "heredar la tierra" (Mt. 5:5). Al unirnos a los demás peregrinos hacemos bien en llevar poco equipaje, despojándonos de las preocupaciones y pecados que nos asedian y nos impiden correr la buena carrera (Heb. 12:1-2). Porque tenemos que estar libres para poder llevar "la gloria y el honor de las naciones" con nosotros a la Nueva Jerusalén (Ap. 21:26).

La ruta que seguimos no es un desierto carente de sendas. La luz de las Escrituras señala el curso. Señales reiluminadas, provenientes de la creación, señalan el camino. Otros fueron antes, dejando sus huellas en las arenas del tiempo. Y tenemos un Guía seguro, Jesús, "iniciador y consumador" de nuestra fe. El es la meta del peregrinaje como también el camino a dicha meta. A veces los peregrinos son forzados a transitar solos, no por decisión propia, sino presionados por severa oposición y adversidad. Sin embargo, el plan establecido requiere que viajemos en compañía con otros, tales como los integrantes del matrimonio, miembros de las familias, un círculo de amigos, congregaciones, compañeros de trabajo, cuerpos estudiantiles, y en otras asociaciones sociales, económicas

y políticas.

Cualesquiera sean las circunstancias, somos llamados a vivir "por gracia, mediante la fe" – es decir, la gracia de Dios en cuanto a la revelación, y la fe en cuanto a nuestra respuesta. Estos dos recursos, profundamente religiosos convergen dinámicamente para dar forma al "motivo de correlación" (Berkouwer) que le da ímpetu y direccionalidad a la peregrinación. La gracia es ese don soberano, gratuito de Dios, que despierta una fe salvadora en nosotros. Por eso, como solía decir una generación más antigua "es todo de gracia." Al mismo tiempo también es "todo por fe." La fe ciertamente es un don divino, sin ataduras. Porque

> No hay nada en el hombre con la posibilidad de prosperar a modo de condición. Ni es la fe salvadora una forma particular de fe humana en general; la "fe en Dios" y la "fe en mi amigo" no son dos especies del mismo género.... [porque] en su totalidad y en su raíz la fe es definida y determinada ... por su objetivo. El hecho de tener fe depende tanto de Dios como el hecho de tener a Dios ... (Berkouwer, *Fe y Justificación,* pg. 190)

De modo que la fe es "la mano del mendigo" (Lutero), carente de autoadulación, esperando una dádiva divina. Pero también es un mandato urgente. Porque la Escritura excluye todas las nociones de "gracia barata," que comienza y termina con un mero recibir. La gracia de Dios requiere una "fe costosa" (Bonhoeffer). A la urgente pregunta "¿Qué debo hacer para ser salvo?" la Escritura responde: "¡Creer!" La fe es activa. Tenemos que buscar para hallar. Sin embargo, la fe no reclama méritos para sus acciones. Porque los creyentes no buscan su salvación en ellos mismos, sino únicamente en Jesucristo. Al participar en el actuar de Dios en Cristo también participan en el actuar de Dios con Israel y con la iglesia primitiva. El testimonio pasado de los profetas y apóstoles en cuanto a la abundante gracia de Dios crea en ellos un nuevo cántico de esperanza para el futuro. De esa manera sigue viviendo la historia del pacto. El Rey Jesús sigue reclutando a sus seguidores en el programa del reino que viene.

Por eso, desde el principio hasta el fin, los peregrinos progresan "únicamente por gracia"/"solo mediante fe." Porque la fe no es simplemente "uno de los pasos en el orden de la salvación; ella tiene que ser practicada a lo largo de toda la vida del creyente" (Hoekema, *Salvados por Gracia,* pg. 14). Por eso, fe y gracia no son capítulos independientes en el diario de la vida. Pero interactúan de tal manera que cada uno retiene su propia integridad divina y humana. Por otra parte, no pueden ser reducidos a factores "objetivos" y "subjetivos" en una relación competencia o

cooperación por partes iguales. Ni están sujetos a una tensión dialéctica bipolar. Al contrario, gracia y fe, centradas en la Palabra mediadora de Dios, se intersectan plena y libremente en cada curva del camino. Esta interacción dinámica es vigorosamente acentuada en el "motivo de correlación" siempre presente en las obras de Berkouwer sobre la justificación, santificación, y perseverancia. Según su expresión "la fe resuelve todas las tensiones entre objetividad y subjetividad." Ello ocurre porque la distinción objetividad/subjetividad no tiene asidero para la relación de Dios con el hombre. Solamente tiene aplicación en realidades intracósmicas. Porque Dios no es "un Objeto." En cambio, la fe implica "cierta subjetividad." Porque como creyentes estamos plenamente involucrados, actuando en sujeción a la palabra de Dios. Por eso es "una subjetividad que solamente tiene sentido estando sujeta al evangelio." Porque "todas las líneas en la vida de la fe tienen que encontrarse en el centro, en la gracia de Dios" (*Fe y Justificación*, pgs. 29-30).

La Escritura emplea una rica variedad de imágenes para describir la vida del cristiano – "adopción," "injerto," "transformación," "conformidad con Cristo," "vestirse la nueva naturaleza," y una vez la muy asombrosa expresión: "partícipes de la naturaleza divina" (2 Pe. 1:4). Aún los peregrinos más firmes serán lentos en verse a sí mismos en estos asombrosos cuadros orales. Pero no nos desanimamos recordando que no andamos por lo que se ve, sino por una fe llena de esperanza. Porque la peregrinación no es "la prerrogativa de una categoría especial de gente: monjes, mártires, ascetas, o predicadores itinerantes. Es el privilegio de todo aquel que recibe la gracia" (Berkouwer, *Fe y Santificación*, pg. 149).

Recurriendo al testimonio ricamente variado de las Escrituras, ahora nos volvemos a una breve reflexión sobre aspectos claves de la vida cristiana.

III. 7.4.1. Regeneración: Una Nueva Concesión para la Vida

Entre los reformadores la doctrina bíblica de la regeneración adoptó un alcance evangélico mucho más incluyente que el concepto más estrecho de teologías posteriores. Estaba íntimamente relacionado a otros aspectos de la peregrinación cristiana, tales como justificación, arrepentimiento, conversión y santificación (compare Calvino, *Instituciones,* III, 3). Por eso Lutero describe en la primera de sus Noventa y Cinco Tesis al espíritu penitente, característico de una persona regenerada, como un proceso de renovación que dura toda la vida. Toda la vida del creyentes es arrepentimiento. Este concepto, mayormente no diferenciado, es reflejado en la referencia confesional en cuanto a nuestra "regeneración por fe"

(Confesión Belga, Art. 24). Sin embargo, en tiempos más recientes:

> la palabra "regeneración" es usada generalmente en un sentido más estricto, como una designación de ese acto divino mediante el cual el pecador es investido de nueva vida espiritual, y por cuyo medio esa nueva vida es puesta en acción por primera vez. Concebida de esa manera incluye tanto el ser "engendrados de nuevo" como el "nuevo nacimiento." (Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, pg. 467)

Sin duda, este uso de un enfoque más agudo refleja la influencia de la teología protestante escolástica. De todos modos no carece de mérito desde el momento que acentúa la necesidad de algunas distinciones teológicas claras. Aunque no hay que forzarlo demasiado para no fragmentar el único camino de la salvación. Porque,

> mientras la regeneración es el comienzo histórico, irrepetible, de la nueva vida, efectuado de una vez para siempre, . . . tanto el comienzo de la justificación como de la santificación, . . . no es un acontecimiento independiente junto a otros, tales como el llamamiento, la justificación, o santificación. . . . [Porque] en la regeneración es consumada la justificación del pecador mediante la sola gracia. (Helmut Burkhardt, *La Doctrina Bíblica de Regeneración*, pgs. 22,26,29)

La regeneración señala a una dimensión profunda de todos los demás aspectos de la vida cristiana. Como tal abre el corazón a la esencia misma del evangelio.

Reaccionando contra ciertos excesos subjetivistas en algunos círculos pietistas, y contra tendencias farisáicas de algunos para forzar una división rápida y fácil entre personas regeneradas y no regeneradas, y contra nociones elitistas en cuanto al ser "cristianos nacidos de nuevo," muchas de las principales teologías modernas tienden a huir de la idea bíblica de la regeneración. Se concentran en la doctrina supuestamente "objetiva" de la justificación que presentan las cartas de Pablo, a expensas del énfasis supuestamente "subjetivo" en el nuevo nacimiento que presenta el evangelio de Juan. Esto lleva a Otto Michel a observar que "la teología de la Reforma ha tenido la tendencia de traer a la justificación a un primer plano, dejando al nuevo nacimiento como un apéndice." Pero "esto se aparta del significado de la teología juanina, que habla deliberada e insistentemente del engendrar de Dios" ("Regeneración," *Doctrinas Cristianas Básicas,* pg. 189). En cuanto a este tema tenemos que ser cuidadosos, una vez más, de no encerrar la relación Dios/hombre

en chalecos de fuerza de "objetividad"/ "subjetividad" que no hacen más que producir debilitamiento. Porque regeneración y justificación van de la mano. La justificación señala la reversión radical de nuestra *condición* ante Dios, es decir, que ya no estamos "bajo juicio," sino que ahora "recibimos el veredicto de misericordia, de "no condenados." Al mismo tiempo, la regeneración se refiere a un cambio profundo en nuestra *condición*, a su reorientación fundamental, al punto de partida de una vida de renovación. A una vida nacida de la avasallante iniciativa de la soberana gracia de Dios, porque como lo expresa Berkouwer: "el seno del corazón está vacío; resiste la concepción" (*Fe y Santificación*, pg. 190). En este nuevo comienzo nace una verdadera fe que se extiende para abrazar la gracia justificadora de Dios. Tanto la justificación como la regeneración acentúan decisivamente la prioridad del amor elector de Dios. El mismo Pablo los une estrechamente, fundamentándolos conjunta y exclusivamente en la misericordia de Dios. "Palabra fiel es esta" afirma Pablo, que Dios nos salva "por el lavamiento de la regeneración y por la renovación del Espíritu Santo . . . para que [seamos] justificados por su gracia." La jactancia personal queda totalmente excluida. Todo se basa en un solo fundamento, la inmerecida bendición que Dios "derramó en nosotros abundantemente por Jesucristo nuestro Salvador" (Tito 3:5-8). La totalidad del camino de salvación está centrada en el Cristo que vino en cumplimiento de la promesa mesiánica: "Mi hijo eres tú; yo te engendré hoy" (Sal. 2:7). Nuestro ser "engendrados" se basa en que él fue "engendrado" del Padre y enviado al mundo, ungido por el Espíritu. Apelando a la misión terrenal de Cristo, Pedro testifica que: "Nos hizo renacer para una esperanza viva, por la resurrección de Jesucristo de los muertos" (1 Pe. 1:3). Por eso, la comunión con Cristo significa, según dice Calvino, participar en todos sus beneficios, incluyendo la implantación de este nuevo principio para la vida.

Nuestro Señor subraya con términos inequívocos la importancia primordial de esta transformación interior. "El que no naciere de nuevo" dice Jesús, "no puede ver el reino de Dios" (Jn. 3:3). Esta decisiva renovación es resultado de la insondable obra del Espíritu Santo. Es como con los misteriosos movimientos de los vientos: "Así es todo aquel que es nacido del Espíritu" (Jn. 3:8). Consecuentemente, Calvino llama al Espíritu "la llave que nos abre los tesoros del reino de los cielos" (*Instituciones*, III,1,4). Somos afligidos por una "enfermedad mortal" (Kierkegaard). El nos hace "nuevas criaturas," es decir, nuestra vieja naturaleza ha sido sepultada con Cristo y ahora somos levantados con él a novedad de vida. El Espíritu que renueva la vida ilumina nuestras enceguecidas mentes. Libera a nuestra esclavizada voluntad . Y lo que él comienza, también lo termina, es decir, desde la concepción al

nacimiento, a las características de una nueva vida. Así como somos totalmente impotentes para inducir nuestra propia concepción y nacimiento natural, así también ocurre con el nuevo nacimiento. Así como la santificación requiere el "crecimiento," así la regeneración señala al "nacimiento." Es un milagro de gracia divina. "Dios busca la comunión del pacto con el hombre, tal como es; pero por amor a tal comunión, Dios no puede dejarnos tal como somos" (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pg. 425). Como resultado nunca podemos volver a ser los mismos.

La regeneración puede ser un evento imposible de ponerle fecha. Es posible que se nos escape su tiempo y lugar. No obstante, marca el amanecer de un nuevo día. Con él comienza una nueva concesión para la vida. Como una semilla sembrada en la tierra, por un tiempo puede permanecer oculta. Pero eventualmente germina y lleva fruto. Por eso, el renacimiento es "una renovación total de raíces y ramas de toda la persona, . . . el cambio decisivo en la dirección, producido por la obra del Espíritu de Dios" (Burkhardt, *La Doctrina Bíblica de la Regeneración*, pg. 23). Pero el Espíritu no obra con manos vacías. En sus acciones regeneradoras une fuerzas con ese dinámico poder de la Palabra de Dios que permanece desde el principio. Como dice Pedro: "Siendo renacidos . . . por la palabra de Dios que vive y permanece para siempre" (1 Pe. 1:23; compare Sant. 1:18).

Entonces, ¿se extiende ahora ante nosotros el camino, libre de problemas y con cielo despejado? Al contrario, la Escritura no ofrece semejante evangelio de "salud y riquezas." Por cierto que el nuevo nacimiento engendra una profunda y duradera paz, tal como Cristo lo prometió (Jn. 14:27), aun en vista de severas tribulaciones. Imparte un sentido sólido de buen ánimo, sabiendo que él ha vencido al enemigo del mundo (Jn. 16:33). Pero no ofrece promesas falsas de una navegación tranquila. En efecto, la regeneración marca el comienzo de la verdadera batalla. Ella establece el escenario para compartir con Pablo esa lucha constante que pone al nuevo yo contra el viejo (Rom. 7:13-25). Esto sirve de introducción completa a la descripción que Lutero hace de la vida cristiana como *simul justus et peccator*. Luego la línea de batalla también es trazada entre los que son "nacidos de nuevo" (1 Jn. 5:18) y aquellos que son "nacidos del padre de mentiras" (Jn. 8:44). Sin embargo, no hay motivos para un espíritu derrotista. Una y otra vez podemos recurrir a las promesas seguras de Dios, selladas en ocasión de nuestro bautismo, al "lavamiento de la regeneración" (Tito 3:5). Así purificados somos adoptados como hijos e hijas en la renovada familia de la fe, coherederos en la casa de nuestro Padre celestial. Todavía es posible que traicionemos nuestros votos fraternales, o neguemos las esperanzas de nuestra hermandad. Pero no podemos escapar a estas ataduras espirituales. Porque nuestra membresía fue decidida en favor nuestro. Por eso, venga lo que viniere, dentro de esta comunión siempre

podemos clamar, personal o comunitariamente, "¡Abba Padre!"

Todos los creyentes son cristianos nacidos de nuevo, no solamente un círculo selecto de santos espiritualmente avanzados. Además, no vamos a estar satisfechos con considerar nuestro nuevo nacimiento como una bendición personal. Esta renovación tiene que manifestarse en matrimonios nacidos de nuevo, amistades nacidas de nuevo, inclusive hábitos de trabajo y políticas nacidas de nuevo. Luego, algún día oiremos el llamado a unirnos a la regeneración final de toda la creación (Rom. 8: 18-25).

III. 7.4.2. Justificación: En Paz con Dios

Puesto que Cristo fue "resucitado para nuestra justificación" (Rom. 4:25), la corte, contraria a nosotros, ya no está ocupado con nuestro caso. Ahora rige el veredicto liberador. En Cristo Dios levanta la sentencia de muerte que de otra manera pende pesada y merecidamente sobre nosotros como pecadores. Dios justifica a los pecadores. Porque "siendo [aún] enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo" (Rom. 5:6-11). Mediante este acto definitivo de absolución divina la gracia de la justificación nos es traída por fe como una realidad presente. Los hijos pródigos son perdonados y bienvenidos de regreso a la casa del Padre (Lc. 15:20-24). Los hijos apartados son hechos "herederos de Dios y coherederos con Cristo" (Rom 8:17). Justificación es la declaración de Dios de justicia inmerecida, otorgada gratuitamente al publicano penitente, enviándolo "justificado a su casa," mientras que el fariseo, que intenta justificarse a sí mismo, sigue sin ser justificado (Lc. 18:9-14). Cada vez que se opera la regeneración *in nobis* ("en nosotros"– por el Espíritu), se opera la justificación, a modo de fondo más profundo, *extra nobis* ("fuera de nosotros"– en Cristo). Ella también ocurre una vez para siempre. No es un proceso. No obstante, "el creyente tiene que seguir apropiándose su justificación mediante el continuo ejercicio de la fe . . . [como] una fuente interminable de consuelo, paz y gozo" (Hoekema, *Salvados por Gracia*, pg. 173).

Ahora ese "gran cambio" es un hecho consumado – tanto ante el tribunal del juicio divino, como en las ambigüedades de nuestras enredadas vidas. Cristo llegó a ser vicariamente lo que no era, es decir, el gran cargador del pecado del mundo (Is. 53:4-6, *pro nobis* – "por nosotros"), para hacer de nosotros lo que por naturaleza nos somos, esto es, justos ante los ojos de Dios. En esta estupenda transacción percibimos el corazón mismo del evangelio. Para los reformadores, esta Palabra de reconciliación epitomizaba las muchas palabras de las Escrituras. Literalmente palpita a lo largo de la carta de Pablo a los cristianos en Roma.

No es de asombrarse entonces que esta epístola haya jugado reiteradas veces un rol decisivo en la vida de reforma de la iglesia. Su mensaje liberador evocaba la actitud de Lutero: "¡Aquí estoy!," sacudiendo las cadenas que por siglos constituyeron una tradición ajena a la Biblia. En su "Prefacio a los Escritos Latinos" relata su "experiencia en la torre" que lo avasalló mientras se ocultaba como amistoso huésped en Wartburg. Este punto decisivo en el camino a la Reforma fue motivado por sus reflexiones sobre Rom. 1:16: "Mas el justo por la fe vivirá" Lutero recuerda que "Este pasaje de Pablo para mí realmente fue la puerta al paraíso. . . . Allí sentí que había nacido totalmente de nuevo. . . . Allí se me mostró una cara totalmente diferente de las Escrituras" (Dillenberger, *Martín Lutero*, pgs. 11-12). Liberado de su incansable e infructuosa devoción a las obras de justicia, captó el impacto pleno de la enseñanzas de Pablo marcando decididamente en el margen de su Biblia la palabra *sola*, esto es, justificados por sola fe." Porque la justicia proclamada en el evangelio no es un atributo de Dios, ni es una justicia que Dios demanda de nosotros, sino una justicia que nos concede gratuitamente por amor a Cristo, total y solamente por gracia, pero también total y solamente por fe. Lutero descubrió que "la antítesis absoluta en que insiste Pablo entre los dos caminos de ser justificados a los ojos de Dios coincide con las dos épocas en su propia vida: antes y después de encontrar a Cristo." Como Pablo, "antes de su conversión trabajaba por su propia justificación; después la aceptó de Cristo" (Berkouwer, *Fe y Justificación*, pg. 78).

Sin embargo, una confianza tan radical y completa en la soberana gracia de Dios, que trasciende nuestra capacidad de ganarla, es como una "piedra de tropiezo" y una "roca de ofensa" tanto a judíos como a gentiles, y en no menor medida al hombre moderno. Todos somos adictos a la seducción del poder aparentemente irresistible de los programas de auto-ayuda de religión. Percibiendo esto, se dice que Lutero se lamentó hacia el final de su vida, que después de su muerte esta doctrina volvería a oscurecerse totalmente. La historia subsiguiente confirmó esa lamentable predicción. Reflexionando sobre el motivo de semejantes alejamientos de la creencia reformada, Hendrikus Berkhof dice que: "Vivir como un pecador, creyendo que la salvación es don gratuito, puramente de Dios, es algo que a la larga resulta demasiado pesado." Porque el mensaje de la justificación por la sola fe "no surge de nosotros mismos." En efecto, en ella "recibimos lo opuesto a lo que experimentamos." Por eso, "ante una experiencia enteramente opuesta, necesitamos que se nos diga esto una y otra vez" (*Fe Cristiana*, pg. 438).

Calvino estaba totalmente de acuerdo con Lutero en este artículo básico de la fe cristiana. Dice que: "en la justificación no hay lugar para

obras." Mas bien tenemos que "ser vestidos con la justicia de Cristo" y "el instrumento para recibir [esta] justicia" es la fe (*Instituciones,* III, 11, 6). Clarificando aún más esta idea, Berkouwer agrega que: "No es la fe misma la que justifica; la fe solamente es el instrumento para abrazar a Cristo quien es nuestra justificación" (*Fe y Justificación*, pg. 45). Calvino apela a la analogía de la fe como un recipiente vacío excluyendo toda noción de auto-justificación: "Porque a menos que vengamos vacíos, y con la boca de nuestra alma abierta para buscar la gracia de Cristo, somos incapaces de recibir a Cristo" (*Instituciones*, III,11, 7). El tema no es que la fe sea pasiva, sino que está desprovista de todo mérito personal. En realidad la fe es receptiva, pero es una receptividad activa y urgente. Porque, "es preciso tomar la decisión, una decisión de pavorosas consecuencias" (Berkouwer, *Fe y Justificación,* pg. 186). Por eso, "transitar el camino de la fe es admitir, simplemente, que Cristo es el camino" (Berkouwer, *Fe y Justificación*, pg. 43). En él tenemos, no solamente la seguridad del perdón de todos los pecados pasados y presentes, sino también la seguridad de la base redentora para el perdón en el útero.

En tiempos recientes Hans Küng ha reabierto el caso de Roma versus Reforma procedente del siglo dieciséis. Interpretando el pensamiento de la Reforma a través de los ojos de la teología de Barth, sostiene que este antiguo conflicto representa un gran malentendido. Básicamente la fe de los reformadores no se opone a los decretos del Concilio de Trento sobre la justificación. Küng afirma que: "Globalmente hay un acuerdo fundamental entre la teología de Barth y la de la Iglesia Católica. Por eso, dentro de esta zona de discusión, "Barth no tiene razones válidas para separarse de la antigua iglesia." Pues "la teología católica viva toma a la justificación con total seriedad como el acto de soberanía de Dios en Jesucristo" (*Justificación: La Doctrina de Karl Barth y la Reflexión Católica*, pgs. 282). En su carta prefacio al autor, Barth responde a esta asombrosa tesis, afirmando que si Küng ha trasmitido fielmente la posición católica, "entonces, habiendo ido dos veces a la Iglesia de Santa María Magiore [lugar donde se reunió el Concilio de Trento] para tener comunión con el espíritu del lugar, quizá yo deba apresurarme para ir por tercera vez para y con espíritu contrito: 'Padres, he pecado' " (*Justificación,* pg. xx). Barth, igual que otros, sigue obviamente sin convencerse. Porque parece indiscutible que la teología católica tradicional no considera a la fe de la justificación el paso decisivo que abre todo el camino de la salvación, sino únicamente una fase inicial del camino, teniendo necesidad de fases suplementarias adicionales.

Existen otras representaciones de la justificación por fe inaceptables para la teología reformada. Por mucho tiempo la teología católico-romana ha tildado a la doctrina reformada de la justificación de "ficticia"

porque supuestamente no cambia al pecador. Sin embargo, el Catecismo de Heidelberg responde a esta acusación confesando que "es imposible para los que son injertados en Cristo por la verdadera fe no producir frutos de gratitud" (Q. & A. 64). ¿Y qué de nuestros continuos pecados y deficiencias? Vivir por fe en la gracia justificadora de Dios significa atreverse a aceptar simple, pero profundamente, el veredicto de nuestra justificación en Cristo, aún en vista de esta evidencia contraria. Los arminianos también presentaron objeciones. La doctrina reformada de la justificación reduce al creyente, según acusaban, a un recipiente completamente pasivo del favor de Dios. Apelando a un concepto semi pelagiano de la libre voluntad, defendieron, en cambio, un rol activo, cooperativo y decisivo de la participación humana en la salvación. En su "rechazo de errores" el sínodo de Dordt vio en la posición arminiana una grave violación de la doctrina bíblica de *sola gratia* ("gracia y libre elección [como] causas parcialmente concurrentes," Puntos Principales Tres/Cuatro, IX). Los creyentes no pueden hacer contribuciones personales a su propia justificación. Ni es la fe una condición previa que debe ser cumplida. Ella es más bien nuestra manera de experimentar la gracia justificadora de Dios.

La teología de Barth presenta su propio y singular desafío. Partiendo de una preocupación por honrar la idea reformada de la fe como un "recipiente vacío" opuestas a las tendencia a la subjetividad del liberalismo moderno, Barth transforma a la fe en un acto soberano de Dios que excluye radicalmente toda participación humana. No somos nosotros quienes creemos en Dios, sino Dios quien cree en nosotros. Dios es "el Sujeto" de la fe, y el hombre "el objeto." Por eso la fe es "reiteradas veces un salto a lo desconocido, a la oscuridad, al vacío." Consecuentemente "el yo no es su sujeto." Porque fe es de carácter "absolutamente distinto," y esto "que es radicalmente distinto es opuesto a todo lo que yo soy" (*Carta a los Romanos*, pgs.73,125). No obstante, en la Escritura, la fe es un acto totalmente humano aunque carente de mérito. Sin embargo, es una poderosa respuesta a la gracia de Dios. "Oh mujer," dice Jesús a la madre cananea dispuesta a comer las migajas que caen de la mesa judía por amor a la salud de su hija, "¡grande es tu fe! Hágase contigo como quieres" (Mt. 15:28). A la mujer que tiene suficiente valor para creer que tocando tímidamente el manto del Mesías recibirá sanidad, Jesús le dice: "Hija, tu fe te ha hecho salva" (Mrc. 5:25-34; Mt. 8:10). Por eso, la justificación no es un monólogo divino. La membresía en el pacto crea la arena para el diálogo divino-humano. Allí la fe responde a la Palabra de gracia de Dios, que reconcilia al que se ha alejado y justifica al injusto. No obstante, estamos obligados a unirnos al repudio que siente Barth hacia los propagandistas religiosos que ofrecen esquemas seductores de

justificación, basados en una auto-confianza. No son más que promesas vacías. Ni aun los sistemas más ortodoxos de doctrina pueden ofrecernos paz con Dios. Como nos lo recuerda Berkouwer: "No somos justificados por una teología sana; solo la fe nos salva" (*Fe y Justificación*, pg. 201).

La justificación se basa en el fundamento inamovible de la expiación vicaria de Cristo. El fue "entregado por nuestras transgresiones, y resucitado para nuestra justificación" (Rom. 4:25). Por eso, ante los ojos de Dios ahora "no hay condenación para los que están en Cristo Jesús" (Rom. 8:1). Justificados de esa manera por la fe "tenemos paz con Dios" (Rom 5:1) y podemos gozarnos en nuestra "adopción como hijos" (Gál. 4:5). La Escritura abunda en imágenes judiciales para describir la declaración justificadora de Dios: las demandas justas de la ley son satisfechas, el Mediador tomó sobre sí mismo nuestro juicio, la sentencia es levantada, somos librados de nuestra culpa. Así que, "en la obediencia pasiva de Cristo . . . encontramos la base para nuestro perdón de pecados; y en su obediencia activa . . . la base para nuestra adopción como hijos, por la cual somos hechos herederos de vida eterna" (Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, pg. 523). Como Abraham "creyó al Señor," acto de fe que le fue "contado por justicia" (Gén. 15:6; compare Rom. 4:3,9,22), así ahora también nosotros estamos "vivos por su justicia" (Rom. 8:10). Los méritos suyos son acreditas a nuestro favor.

En esta "gran transacción" escuchamos los ecos de una corte judicial. Aquí está a gusto el lenguaje de la jurisprudencia. Basado en la imputación de justicia, el Juez, lleno de gracia, declara que el costoso rescate ha sido pagado. El Padre no cobra doble indemnización. Cristo tomó sobre sí la totalidad de nuestra pena. El Espíritu testifica a nuestra conciencia. Rechazar estas metáforas legales es reduvir la realidad de la expiación sustitucional. Porque la idea de justificación forense honra al evangelio de *sola gratia* y de *sola fide* en la totalidad de su carácter decisivo. Quizá Satanás tome el lugar del acusador, y en esto es tanto más diabólico, dice Lutero, cuando sentado sobre nuestros hombros nos susurra al oído, ¡Tus pecados son demasiado grandes! "Jehová te reprenda, oh Satanás; Jehová que ha escogido a Jerusalén te reprenda. ¿No es este un tizón arrebatado del incendio?" (Zac. 3:2). Nuestra conciencia también puede levantarse para acusarnos (Catecismo de Heidelberg, Q. & A. 60). Pero el veredicto de Dios hace silenciar aún las objeciones de nuestra conciencia. Estas muchas acusaciones son suficientemente reales, "afirmadas por hechos incontrovertibles." En efecto, son "tan irrefutables que el pecador no puede hacer nada sino admitir la justicia de los cargos." Pero, puesto que "la frase *en Cristo* está incluida en la declaración de justicia personal," es como si fuésemos "llevados a una corte de justicia para escuchar una misericordiosa declaración de perdón," para reconocer allí

"el carácter único de esta declaración" (Berkouwer, *Fe y Justificación*, pg. 41).

Por fe abrazamos esta palabra de "extraña justicia." Ella no procede de nuestras obras. Su origen está en la iniciativa divina. La justificación es la buena noticia de que el veredicto liberador que Dios pronunciará sobre nosotros por amor a Cristo en el día del juicio, ha sido hecho presente. Acentúa la prioridad del amor elector de Dios. Esto lo aprendemos de Isaías. Allí Dios hace primero su descargo ante su pueblo escogido. Luego formula su llamado: "¡Presenten su caso!" Sin embargo, en medio de precisamente estas protestas, resuena la voz del perdón: "Yo, yo soy el que borro tus rebeliones por amor a mí mismo" (43:25). Esa afirmación del Antiguo Testamento todavía tiene vigencia, dejando que la cumpla el Nuevo Testamento que agrega "en Cristo." Esta afirmación nos cubre tan completamente "como si yo nunca hubiera sido un pecador, como si yo hubiera sido tan perfectamente obediente como fue obediente Cristo por mí" (Catecismo de Heidelberg, Q. & A. 60). Esta frase: "como si," es una palabra de consuelo. Sin embargo, a muchos les parece problemática, increíble, demasiado buena para ser creída. Para esa clase de personas la buena nueva es esta: La justificación no es "ficción." No tiene nada que ver con hacer creer algo que no es. En la justificación ocurre un *hecho* muy real. Existe, por cierto, un estilo de vida opuesto, preocupantemente "ficticio," es decir "el 'como si' de la incredulidad (Lc. 18:9, compare Lc. 20:20)," que es el de transitar el camino de la auto-justificación" (Berkouwer, *Fe y Justificación,* pgs. 88-89). Pero para todos los que andan por fe, lo que por naturaleza es irreal *en* nosotros, se vuelve real *para* nosotros en Cristo. El es nuestra justificación.

III. 7.4.3. Santificación: Guardar la Fe

Prácticamente todos los temas de la santificación giran en torno a su relación con la justificación. La Escritura ve a estas dos dimensiones de la fe cristiana como realidades holistas que van de la mano por la vida, inseparablemente conectadas. La justificación no es una estación en el camino que los creyentes pueden dejar atrás según les convenga, como un agradable recuerdo, mientras intentan progresar en el camino de una vida santificada. En las palabras de Berkouwer: "Nunca hay un sector en el camino de la salvación donde la justificación se pierda de vista" (*Fe y Santificación*, pg. 77). Ciertamente, somos justificados solamente por fe. Pero la fe no queda sola. La fe obra. Las buenas obras son "la realidad de la fe puesta en práctica" (Barth). Porque "la fe que justifica es una fe fructífera en buenas obras" (Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, pg. 521).

Recuerde la peregrinación de Abraham. La esencia del pacto patriarcal era la buena nueva de justificación por fe: Abraham "creyó al SEÑOR, y le fue contado por justicia" (Gén. 15:6). Luego esta firme palabra de promesa dio su fruto en el acto de obediencia sacrificial de Abraham (Gén. 22). Por eso, a la luz de la historia del pacto, la aguda tensión que Lutero percibía entre Pablo y Santiago es grandemente aliviada. Porque mientras "Abraham, nuestro padre, [fue] justificado por obras cuando ofrecía a su hijo Isaac en el altar," de manera que "una persona es justificada por obras y no solamente por fe," no obstante ello, "esa fe fue activa juntamente con sus obras, y se perfeccionó por las obras" (Sant. 2:21-24). En las palabras de Louis Berkhof: "La justificación del justo por obras confirma la justificación por fe" (*Teología Sistemática*, pg. 521).

Por eso, el indicativo ("siendo justificado por fe") y el imperativo ("ahora anda en amor") son como los dos lados de una misma moneda. Como eslabones irrompibles en la cadena de la vida, la justificación (el indicativo divino) y la santificación (el imperativo divino) están en una relación mutuamente recíproca. Dios obra gracia salvadora en nosotros, capacitando y obligándonos a ejecutar esta salvación en una vida de fe (Fil. 2:12). La obediencia al imperativo incluso sirve como piedra de toque para comprobar la realidad del indicativo (note el condicional "si" del evangelio, 1 Cor. 3:12-17; Gál. 5:25; Col. 3:2). Sin embargo, fundamentalmente,

> el imperativo se basa en el indicativo, y ese orden es irreversible. . . . [Porque el imperativo] está basado en la realidad que ha sido dada con el indicativo, apela a él, y su intención es desarrollarlo completamente. . . . [Por eso] el indicativo debe ser aceptado una vez para siempre, y una y otra vez de nuevo (Ridderbos, *Pablo*, pgs. 254-56).

Siendo adoptados como hijos, ahora somos llamados a vivir como hijos adoptivos. Ciertamente, "las buenas obras no hacen que una persona sea buena, pero una persona buena hace buenas obras" ("La Libertad de un Cristiano" *Martín Lutero*, ed. Dillenberger, pg. 69). Sin embargo, la "transición" de justificación a santificación no ocurre como un fluir automático. Porque si bien "en todas partes la justificación y la santificación son presentadas [en la Escritura] como perteneciéndose" esto no es "un asunto evidente en sí mismo, porque para la transición de la primera a la segunda se requiere constante exhortación y amonestación" (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pg. 454). Por eso, la santificación no es

> un mero suplemento, un apéndice, a la salvación dado en la

> justificación. El corazón de la santificación es una vida que se nutre de esta justificación. El contraste no es entre justificación como una obra de Dios y santificación como una obra del hombre. [Porque] el hecho de que Cristo es nuestra santificación [como que también es nuestra justificación] no excluye, sino incluye, una fe que en la vida se aferra solamente a él. La fe es el pivote en torno del cual giran todas las cosas. La fe, aunque no es creativa en sí misma, nos preserva de la auto justificación autónoma y del moralismo. (Berkouwer, *Fe y Santificación*, pg. 93)

La justificación, como declaración de afirmación de la obra llena de gracia de Dios al reestablecernos, nos acompaña a lo largo de toda nuestra peregrinación cristiana. Por eso, vivir por la fe significa reclamar constantemente la Palabra que no puede fallar. Sin embargo, hay dos errores que debemos evitar a lo largo del camino. Poner la justificación en oposición a la santificación es abrazar una "gracia barata" ser indulgentes con una "vida indolente," o de minimizar las luchas que implica el vivir por fe, una acusación elevada frecuentemente contra los reformadores, especialmente contra Lutero. Por el otro lado, acentuar la santificación a expensas de la justificación abre de par en par la puerta del legalismo, de un fariseísmo refinado, y a la ansiedad que es una crítica opuesta contra los reformadores, especialmente contra calvinistas. *Sola gratia* y *sola fide* es el único antídoto para ambos peligros.

Tratando de honrar esta enseñanza bíblica, tan céntrica, con su énfasis equilibrado, Calvino relaciona, en forma inusual, la justificación y santificación. Apelando al "orden correcto de enseñanza" sostiene que ambas "novedad de vida" (santificación) y "gratuita reconciliación" (justificación) "nos son conferidas por Cristo, y ambas son apropiadas por nosotros mediante la fe." Consecuentemente van juntas. Sin embargo, revirtiendo el orden normal, Calvino discute primero el "arrepentimiento" (santificación) para discutir después el "perdón de pecados" (justificación). Porque así "será más evidente," afirma, que "el hombre es justificado por fe solamente." Pero escoge más específicamente esta secuencia para prevenir la acusación de que la justificación por fe solamente, aparte de obras, conduce al libertinaje, dejando en claro que "auténtica santidad de vida" (santificación) no puede ser "separada de la libre imputación de justicia" (justificación) (*Instituciones*, III,3,1).

La gracia justificadora y santificadora de Dios abre la puerta a una vida de renovada obediencia. Por eso la santificación es "el objetivo global del imperativo paulino," es decir, "toda la vida nueva." El origen de este nuevo estilo de vida está en "la gratuita gracia de Dios." Asegurado

de esa manera "el carácter religioso, teocéntrico de esta nueva obediencia halla su expresión más intensa en el concepto de santificación" (Ridderbos, *Pablo*, pgs. 264-65). Ella incluye la totalidad de la vida, en su extensión total y en todas sus partes. Por eso podemos hablar, y con todo sentido, de santificación política, santificación académica, santificación económica, y de todo lo demás. Nada escapa al alcance del poder renovador de la vida que hay en la fe. Incluso toca los temas más mundanales como el pan y manteca, como los pesos y centavos de la vida cotidiana. Porque, como dice Pablo: "Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación" (1 Tes. 4:3) – incluyendo, según lo indica el contexto, las íntimas relaciones humanas de cortejo y matrimonio. Un estilo de vida santificado es "la respuesta espontánea de gratitud del hombre, no egocéntrica, sino dirigida excéntricamente a honrar a Dios y el bien del prójimo" (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pg. 451). Los horizontes bíblicos de la santificación incluso son de alcance cósmico. Porque "la doctrina paulina de la nueva vida no tiene su punto de partida decisivo en la 'nueva criatura' sino en la nueva 'creación.' " Las "categorías histórico-redentoras de viejo y nuevo" en la revelación bíblica no "hablan primordialmente de la regeneración personal, individual. . . . Lo que predomina [en cambio] es la inclusión y participación [de lo creyentes] en la nueva creación que se ha operado en Cristo y es representada en él" (Ridderbos, *Pablo*, pg. 206).

Por eso, el llamado a una vida santificada, no espera hechos superficiales moralistas de esfuerzos propios, sino de un tipo tozudo de santidad "mundanal," arraigada en una dedicación de todo corazón al Señor en todas nuestras vocaciones cristianas. Requiere fidelidad al pacto, lealtad al reino, en plena confianza en una iniciativa divina que no falla. Esta clase de vida obediente halla su fuente de fortaleza en la gracia de Dios. Por lo tanto es totalmente erróneo distinguir entre justificación como un acto de Dios y santificación como actividad humana, como si la fe comenzara donde la gracia termina. La vida no puede ser subdividida así – "parcialmente esto" y "parcialmente aquello." La Escritura no permite esa clase de cooperación 50/50. Semejante sinergismo es contrabando. La santificación, tanto como la justificación, es totalmente por gracia y totalmente por fe, simultáneamente e incesantemente. Al llamar a Israel a una obediencia continua, Dios declara, "Santificaos, pues, y sed santos, . . . [Porque soy] yo Jehová que os santifico" (Lev. 20:7-8). La gracia, siempre dispuesta de Dios y la respuesta de nuestra fe califican totalmente cada movimiento del pueblo de Dios. Fortificados por este "motivo de correlación" podemos arrojarnos completamente junto a Israel a la vertiginosa aventura de tomar posesión de la "tierra prometida."

Este era el tipo de atrevida perspectiva que impulsó a Lutero a hacer la controvertida declaración "¡peca intrépidamente!" ¿Qué podemos

hacer con esta rauda expresión? Como es bien sabido, Lutero era propenso a estas "conversaciones de mesa" ruidosas y provocativas. Afirmaciones como estas, ciertamente tienen que ser tomadas con un grano de sal, evaluándolas críticamente en cuanto a su momento de verdad. Nuestras sensibilidades post-siglo-dieciséis se inclinan a decir con Berkouwer que "Lutero podría haber sido más cauto" (*Fe y Santificación*, pg. 34). Y, ciertamente no estaba entregando una licencia a la práctica del pecado con temerario abandono. Pues, como el mismo Lutero dice: "Nuestra fe en Cristo no nos libra de las obras, sino . . . de la necia presunción de que la justificación es adquirida por obras" ("La Libertad de un Cristiano," *Martín Lutero*, ed. Dillenberger, pg. 81). Esta clase de afirmaciones tienen que ser recordadas con claridad cuando se escuchan otras expresiones asombrosas de ese intrépido reformador: "¡Si fuera posible cometer adulterio en fe, no sería pecado!" Esto tiene que ser tomado como una declaración retórica, que implica la imposibilidad de semejante promiscuidad. Por eso, al desafiar a los cristianos a "pecar intrépidamente," Lutero los urge por izquierda a los de corazón apocado, a "vivir intrépidamente." Vivan por fe, diría Lutero, confiando radicalmente en la gracia de Dios, aunque ese estilo de vida vigorosa implique caer repetidamente en pecado. Porque en esta vida el dejar de pecar significaría dejar de vivir. De modo que sigamos, sabiendo que nada puede separarnos de Cristo Jesús, aún cuando – y va otra escandalosa declaración – tengamos que "fornicar mil veces al día y cometer asesinatos." El mismo Lutero pone la mejor cara posible ante estas expresiones provocativas cuando explica: "Soy un pecador y peco intrépidamente, pero soy aun más intrépido en fe y gozo en Cristo quien es victorioso sobre el pecado, la muerte y el mundo." Al evaluar estas palabras, típicamente perturbantes, de Lutero, hay que decir que difícilmente pueden ser condonadas, ni mucho menos emuladas; ni tiene sentido condenarlas globalmente; más bien, tienen que ser entendidas. Correctamente entendidas, presentan una apelación radical al evangelio de *sola gratia, sola fide*, con el propósito de librarnos totalmente de la confianza en obras personales de méritos o desmérito.

El legado de Lutero, con su dialéctica intensamente cargada, refleja el cuadro paulino del "creyentes en batalla" (Berkouwer) de Romanos 7. La paradoja agonizante de "querer el bien, pero no hacerlo" y el "no querer el mal, pero hacerlo," nos confronta vigorosamente con este pasaje. El discurso de Pablo está intensamente acentuado por el idioma de la lucha interior – un motivo que resuena a lo largo de la Escritura. Pero, ¿quién es el sujeto en este dialogo interpersonal intensamente cautivante? ¿Acaso es el Pablo pre-cristiano, o el Pablo creyente de Cristo? El peso de la evidencia contextual, el flujo dinámico de pensamientos en los capítulos 5 a 8, favorece el segundo punto de vista. Estas notas de la búsqueda de profundo conflicto interior no son la voz del "viejo hombre." El "hombre natural" es ajeno a semejante discordia. Estas son confesiones

auténticas que surgen del corazón de creyentes en batalla, miembro de la iglesia militante. Porque la obra interior del Espíritu marca, no el fin, sino el comienzo de esta "guerra espiritual." En el interior de los creyentes ruge una batalla ajena a los no creyentes. Los cristianos perciben agudamente los reclamos, en oposición, de "la mente carnal" y la "mente espiritual" (Rom. 8:7). Una antítesis radical atraviesa nuestros corazones y vidas. El resultado es una lucha de toda la vida. Ella requiere la conversión diaria, motivada por un espíritu penitente. Arrepentimiento significa asumir la culpa de nuestros yerros. Nos despoja de la alfombra que pisamos. De esa manera desestabilizados, somos impulsados a buscar nuestra salvación fuera de nosotros mismos en Jesucristo.

Por eso, en Romanos 7 no oímos hablar a dos Pablos, sino a uno. Sugerir aquí un "aparente dualismo," como si "hablasen dos personas totalmente diferentes" (Hoeksema, *Dogmática Reformada*, pg. 535), plantea formidables problemas antropológicos y religiosos. Por eso es mejor hablar de "ego dual," dos egos que continúan esta guerra de palabras como los sonidos antifonales de una "parte" de nuestra vida interior contradiciendo a la otra "parte." No somos "parcialmente un yo nuevo, y, parcialmente un yo viejo, algo así como un Dr. Jekyll y Sr. Hyde" (Hoekema, *Salvados por Gracia*, pg. 209). Estas notas colisionantes son expresiones conjuntas que surgen del corazón del "nuevo hombre" en Cristo que es *simul justus et peccator* – totalmente pecador, pero también totalmente santo. Seguridad y lucha, auto-negación y auto-realización, mortificación y vivificación (Calvino, *Instituciones*, III,3, 3) van de la mano en la vida cristiana.

> El creyente, dice Lutero, es como aquel que padece cierta enfermedad y a quien el médico le ha asegurado que va a sanar. Por lo tanto, el creyente está enfermo y sano – pero sano solamente en la predicción del médico. (Berkouwer, *Fe y Santificación*, pg. 72)

¿Pero sólo en la predicción? Con toda claridad la promesa ofrecida por la Escritura es más que eso. Ciertamente es real la lucha entre lo "viejo" y lo "nuevo," pero la escala se inclina hacia lo "nuevo." Porque los "creyentes ya no son las mismas personas que eran, ... [no] no son personas viejas y nuevas simultáneamente, sino realmente nuevas en Cristo" (Hoekema, *Salvados por Gracia*, pg. 212). Como cristianos hemos de convertirnos en lo que somos: siendo cristianos nos convertimos en ello más y más. Porque con la Confesión de Heidelberg reconocemos que hay un sentido cada vez más profundo de nuestro pecado y culpa, de nuestra salvación en Cristo, y de la profundidad de la gratitud que debemos como respuesto adecuada; las tres convicciones van juntas y crecen jun-

tas a lo largo y ancho de nuestra peregrinación. De modo que "cuanto más nos conozcamos a nosotros mismos, será menos lo que esperemos de nosotros y mayor nuestra dependencia de la gracia de Dios como el fundamento decisivo de nuestra vida" (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pg. 471).

Nuestra santificación ciertamente es "en Cristo." Por eso ya no está en duda el resultado (Rom. 7:25; 1 Cor. 15:57). La victoria ya no es una posibilidad (Rom. 8:37). Esta es nuestra fuente de consuelo en medio del conflicto. Pero ello no es excusa para la complacencia. Porque "en esta vida aún los más santos solo tienen un pequeño comienzo" en la obediencia a que somos llamados (Catecismo de Heidelberg, Q. & A. 114). Pero aún ese "comienzo," por muy pequeño que sea, es decisivo. Es el apoyo que necesitamos para "pelear la buena batalla" de la fe. Es, además, la garantía del pago completo prometido. Por eso, una y otra vez, la Escritura enfoca nuestra atención sobre "la doble perspectiva de batallar en base a la victoria, y de ganar la victoria en base a la batalla" (Ridderbos, *Pablo*, pg. 267). La fidelidad de Dios despierta nuestra fidelidad, y en nuestros "pequeños comienzos" se impone su fidelidad.

III. 7.4.4. Perseverancia: No Volver Atrás

Estando por fe en paz con Dios, con una nueva esperanza para la vida, viviendo ahora por la ley del amor – ¿es posible continuar en la seguridad de que Dios no nos dejará? ¡Sí! No hay vuelta atrás. Porque "nadie las arrebatará de mi mano" dice el Señor (Jn. 10:28). Nada "nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús Señor nuestro" (Rom. 8:39). "Estando persuadido de esto" dice Pablo, "que el que comenzó en vosotros la buena obra, la perfeccionará hasta el día de Jesucristo" (Fil. 1:6). Basándose en este tema bíblico el Catecismo de Heidelberg, en su enseñanza referida a la "santa iglesia católica" impulsa a sus herederos a confesar que "Soy y siempre seré un miembro viviente de esta comunidad" (Q. & A. 54). La doctrina bíblica de la perseverancia nos asegura "que Dios, por su poder, protege a su pueblo de apartarse de él, que Cristo no permitirá que nadie los arrebate de su mano, y que el Espíritu Santo los sella para el día de la redención" (Hoekema, *Salvados por Gracia*, pg. 255).

En las confesiones de la iglesia (Los Cánones de Dort: Quinto Punto Principal de Doctrina), y la reflexión teológica sobre él, esta doctrina es llamada "la perseverancia de los santos." Sólo los santos pueden perseverar. Este artículo de fe incluye a todos los creyentes. Además, es posible perseverar volviendo constantemente a los ilimitados recursos de la gracia preservadora de Dios. Separada de su inalterable fidelidad, la

perseverancia degenera en la persecución de un espejismo cada vez más lejano. Esta es la dura lección que se vislumbra de la historia del pacto en Israel. Es únicamente porque "yo no cambio," dice el Señor, que "vosotros, oh hijos de Jacob, no sois consumidos" (Mal. 3:6). La atemperada impaciencia de un remanente que persevera esperando la "consolación de Israel" (Lc. 2:25) es testimonio elocuente de la fidelidad de Dios en guardar sus promesas mesiánicas. "Porque irrevocables son los dones y el llmamiento de Dios" (Rom. 11:29).

Cuando, en la plenitud de los tiempos, apareció el Mesías, reveló el alcance cada vez más amplio de la gracia preservadora/perseverante en la parábola del "Padre misericordioso" (Lc. 15:11-32). Sólo el magnético poder de atracción del compasivo amor del Padre tirando persistentemente, irresistiblemente de los hilos del corazón del pródigo abrieron el camino para su retorno al hogar. Ahora los creyentes penitentes pueden perseverar en la confianza de que la puerta al hogar del Padre siempre está abierta.

La perseverancia no es un símbolo de estatus, sino una realidad dinámica, seguramente anclada en la soberana gracia de Dios, experimentada solamente por la fe. Está a mundos de distancia de la autojustificación y de toda complacencia espiritual. No hay nada presuncioso o racionalmente predecible en ello. No ofrece garantías automáticas de ininterrumpida continuidad en nuestras vidas. Ni toma prematuramente una gloria reservada para el futuro. Es más bien "en el fragor de las luchas actuales de la vida que la Escritura habla de perseverancia en gracia" (Berkouwer, *Fe y Perseverancia*, pg. 99). Los creyentes que perseveran, solamente pueden confiar plenamente en el milagro de la continuidad divina, el misterio de la fidelidad de Dios. Incesantemente nos sigue "el Sabueso del cielo" (Francis Thompson) en nuestros laberintos, a lo largo de todos los altibajos del frecuente zig-zag de nuestra peregrinación. Porque "el creyente se apartaría si fuese abandonado a sí mismo" (Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, pg. 546). Porque la fe que persevera no es

> una contribución humana a la salvación, sino la condición de estar orientado hacia la gracia de Dios – porque no es un tomar, sino más bien un ser tomado; porque no es una conquista, sino más bien un ser conquistado, por eso, a la luz de la gracia de Dios existe un fundamento para la permanencia. (Berkouwer, *Fe y Perseverancia*, pgs. 112-13)

El testimonio bíblico es claro: la perseverancia es real, la perfección sin pecado es un mito. Sin embargo, algunas tradiciones cristianas, trazan

conclusiones directas de uno a otro. Por cierto, somos llamados a "ser perfectos como [nuestro] padre celestial es perfecto" (Mt. 5:48). Sin embargo, en el contexto, Cristo no nos está llamando aquí a una ausencia de pecado semejante a la de Dios, sino a una sinceridad espiritual, a una integridad personal opuesta a la hipocresía y duplicidad. De todos modos, los movimientos de santidad toman los imperativos de la ley central del amor para objetar nuestra habilidad de vivir conforme a las elevadas normas de la perfectibilidad. Dios no nos pediría lo imposible. Sin embargo, en el alcance global de la Escritura, como concluye acertadamente Louis Berkhof, "no se puede inferir la medida de nuestra capacidad en base al mandamiento escritural" (*Teología Sistemática*, pg. 538). Ni la perfección ni la perseverancia pueden ser consideradas como una deducción teológica. Ni se deben ajustar los reclamos de la Palabra de Dios a la proyección potencial de la respuesta humana. Sin embargo, hay doctrinas perfeccionistas que apelan a 1 Juan 3:9: "Todo aquel que es nacido de Dios, no practica el pecado, porque la simiente de Dios permanece en él; y no puede pecar porque es nacido de Dios." Sin embargo, un análisis cuidadoso de este pasaje ofrece la siguiente lectura: Aquellos que son nacidos de Dios no están sujetos a prácticas pecaminosas como un estilo de vida establecido. Esta carta pastoral incluso ofrece una luz mayor sobre este tema de no pecar/pecaminosidad, es decir, la sangre de Cristo "nos limpia de todo pecado"; esa limpieza es tan necesaria como la conversión diaria, porque "si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros" (1 Jn. 1:5-10). Por eso el llamado bíblico a "ser perfectos" no es un "consejo evangélico" para alguna clase especial de creyentes. Todos cuantos se "apropian correctamente el contenido de la fe cristiana, son perfectos" (Ridderbos, *Pablo*, pg. 271). Pero no hay corona sin el peso de la cruz. Los cristianos sufren por motivos interiores y exteriores, no a pesar del poder renovador del triunfo de Cristo, sino precisamente debido a él. Por eso "la novedad de la nueva vida, no es estática, sino dinámica, y necesita una renovación continua, crecimiento y transformación" (Hoekema, *Salvados por Gracia*, pgs. 212-13).

Calvino ya desafiaba a las tendencias perfeccionistas de sus días. Aunque somos "librados mediante la regeneración [santificación] de la esclavitud al pecado" dice Calvino, todavía no tenemos "posesión plena de libertad de manera de no sentir más molestias de la carne." Porque si bien "el pecado deja de reinar" en los creyentes, "no deja también de habitar en ellos" (*Instituciones*, 3, 10-11). La gracia de Dios nos conscribe a un "servicio militar" que dura toda la vida. Porque siempre estamos en una "posición amenazada." Por eso nunca debemos actuar como si hubiéramos "dejado atrás al pecado, como terreno ya conquistado"

(Ridderbos, *Pablo*, pgs. 267, 269). El "nuevo hombre" en Cristo todavía no ha desplazado al "viejo hombre" en Adán. Todavía vivimos "por fe," todavía no "por vista." En vez de luchar por una perfección sin pecado como una "segunda bendición," tenemos que aprender por fe a tomar continuamente nuestra fuerza de la gracia de Dios original, la permanente bendición que justifica y santifica. Procurar una separación total y definitiva del pecado en esta vida es procurar la separación de la vida misma. Insistir en "perfección evangélica" aquí y ahora es inútil, dice Calvino, porque entonces "todos serían excluidos de la iglesia" (*Instituciones*, III, 6,5).

La eventualidad de una perfección sin pecado solamente es posible mediante la atenuación de las normas de la Palabra de Dios, o por el hecho de minimizar los efectos de nuestra condición caída, o por externalizar la realidad del pecado, o sobreestimar la virtud personal. La Escritura nos llama a apartarnos de semejante introspección mística. Solamente en Cristo somos "perfectos" – "ya," pero al mismo tiempo "todavía no." Por eso, como lo expresa Weber, "el perfeccionismo, . . . aunque solo sea en forma de un anhelo insatisfecho, es, en su raíz, una ilusión" (*Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 287).

La perseverancia en la fe también es atacada desde otro ángulo, esto es, desde una reacción opuesta. En ciertos círculos que acentúan el avivamiento, la vida cristiana es reducida a un ciclo incesante de caprichosos alejamientos acompañados de repetidas conversiones. Mientras los perfeccionistas atesoran el ideal de una estabilidad sin pecado, para los voluntaristas la salvación tiembla constantemente sobre el filo del desastre. Aunque estas dos posiciones extremas son diametralmente opuestas, las dos surgen de un impulso común y erróneo, es decir, haciendo conclusiones teológicas sobre la base de la introspección espiritual, unos con sentido optimista, otros, pesimista. El evangelio ciertamente imparte a la comunidad cristiana una fe resistente (1 Cor. 15:58). Pero esa firmeza está arraigada en la continuidad de la gracia de Dios. Por eso nuestra seguridad se basa en saber que "la realidad de la salvación trasciende en mucho cualquier experiencia incidental subjetiva de ella" (Berkouwer, *Fe y Perseverancia*, pg. 79). Una y otra vez, la irresistible gracia de Dios vence nuestra resistencia. Es como testifica el profeta: "Más fuerte fuiste que yo, y me venciste" (Jer. 20:7). Al abrazar por fe la gracia preservadora de Dios podemos descansar seguros de que "la transición de la muerte a la vida [es] irreversible" (Berkouwer, *Fe y Perseverancia*, pg. 238). Semejante seguridad de una durabilidad profundamente arraigada es de suprema importancia, porque los cristianos

no pueden y no deben ser confrontados continuamente con una cosa

> u otra; con un posible movimiento de avance y retroceso, de vida a muerte y después tal vez de muerte a vida. . . . Hay un solo camino que deben transitar sin volver atrás. (Berkouwer, *Fe y Perseverancia*, pg. 119)

La Escritura nunca minimiza el poder de las tentaciones personales y comunitarias. El camino de la iglesia a lo largo de la historia del mundo, como el de Israel, es acosado por principados y poderes demónicos. Consecuentemente el evangelio acentúa regularmente sus buenas nuevas con urgentes advertencias de no "recaer" (1 Jn. 2:19; Heb. 6:4-8). Pero su propósito positivo es igualmente claro: "Permanecer en la fe." Porque "el que persevere hasta el fin, éste será salvo" (Mt. 10:22). El enemigo disputa persistentemente el reclamo de Cristo sobre nosotros. Sin embargo, esta no es una lucha cuyo resultado se mantiene indeciso (Jn. 10:18). En medio de sus sinceras amonestaciones a perseverar "ocupáos en vuestra salvación con temor y temblor" la Escritura asegura la infalible gracia del Padre, "porque Dios es el que en vosotros" obra (Fil. 2:12-13). Por lo tanto, básicamente, "Nosotros no perseveramos, sino que él persevera llamándonos constantemente, perturbándonos, inspirándonos" (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pg. 477).

El plan de la salvación está orientado a crear una humanidad renovada, que se sienta totalmente en casa en una tierra renovada. Ese final yace seguro en la promesa de Dios que menciona una doble preservación, es decir, Dios protege tanto a los herederos de la salvación como a su herencia (Mt. 25:34; Jn. 14: 1-4; 1 Pe. 1:4). De esa manera el pueblo de Dios tiene asegurado un lugar permanente en el sol. Esta perspectiva le otorga un curso constante a nuestra peregrinación cristiana. Porque la perseverancia no es

> una experiencia de consuelo que titila y se extingue y luego vuelve a titilar en las sombras de las incertidumbres de la vida, . . . una experiencia que mañana podría ser amenazada y destruida parcialmente, y después incluso totalmente; es, en cambio, una continuidad en medio de todas las transitoriedades de nuestras vidas, mientras proseguimos por sendas errantes a través de las innumerables circunstancias y peligros hacia la consumación, hacia el día de Jesucristo. (Berkouwer, *Fe y Perseverancia*, pg. 10)

III. 7. 5. "Orad sin Cesar"

En un apéndice a su disertación doctoral en 1953, Edwin Palmer ofrecía la siguiente tesis: "Se debe considerar una grave omisión que la mayoría

de los círculos reformados de teología sistemática dediquen tan escasa o ninguna atención a la oración" (*Doctrina de Adopción Divina de Scheebens* "Stellingen," No. VIII). Un cuarto siglo más tarde Hendrikus Berkhof investigó el campo, incluyendo varias obras más recientes, y llegó a la misma conclusión (*Fe Cristiana*, pgs. 495-96). Sin embargo, existen algunos notables intentos por llenar ese vacío (compare Berkouwer, "Perseverancia y Oración," *Fe y Perseverancia*, pgs. 127-53, donde el autor discute "la oración de los creyentes, la intercesión de Cristo, y la oración del Espíritu Santo"; Hendrikus Berkhof, "Oración," *Fe Cristiana*, pgs. 490-97; Thielicke, "Capacitando para la oración por el Pneuma," *La Fe Evangélica*, Vol. III, pgs. 83-89). Estos estudios dogmáticos reflejan un retorno al vigoroso énfasis de Calvino sobre la "Oración [como] Principal Ejercicio de la Fe" (*Instituciones*, III, 20,1-52). Comentando allí la exhortación de Pablo a "orar sin cesar" (1 Tes. 5:17-18) Calvino dice que

> la razón por la cual Pablo nos llama a orar y dar gracias sin cesar . . . [es] . . . que él anhela que todos los hombres eleven sus deseos a Dios, con toda la constancia posible, a toda hora, en todo lugar, y en todos los asuntos y transacciones, para esperar todas las cosas de él, y alabarlo por todas las cosas, puesto que nos da razones infalibles para alabar y orar. (*Instituciones*, III, 20, 28)

La oración es "el ejercicio perpetuo de la fe." Por eso Pablo no está urgiendo a los cristianos de Tesalónica a "un misticismo de oración, una actitud que suprime la vida ordinaria. En efecto, . . . es en sus quehaceres cotidianos que ellos deben orar sin cesar" (Berkouwer, *Fe y Perseverancia*, pg. 129). En la oración se pone en juego la totalidad del alcance multifacético de la cosmovisión bíblica. Porque el orar no es una actividad "sagrada" ocasional que se efectúa a la par de los asuntos "seculares" de la vida. Es holista en su perspectiva: hace depender a la totalidad de la vida de este diálogo humano-divino.

La oración es trinitaria. Como nos lo enseña el Señor, aún nuestra oración comunal tiene un destinatario muy personal: "Nuestro Padre en el cielo." Porque "así como la fe nace del evangelio, así por medio de él son entrenados nuestros corazones para invocar el nombre de Dios" (*Instituciones*, III, 20, 1). Además, en la oración como en todo lo demás, "Cristo es el eterno *y permanente Mediador*" (*Instituciones*, III, 20,20). Porque no solamente es "el Preparador del camino: El mismo es el camino." Por eso "nuestro propio orar no es sino nuestro unirnos a la oración de Cristo" (Wilhelm Niesel, *La Teología de Calvino*, pg. 154). Su mediación sigue en una línea directa de continuidad con toda la historia del pacto.

Porque "así como el sacrificio hacía efectiva a la oración en el Antiguo Testamento, así el sacrificio de Cristo hace su intercesión a favor nuestro a la diestra de Dios para siempre efectiva" (Ronald Wallace, *La Doctrina de Calvino Respecto de la Vida Cristiana*, pg. 275). Además Calvino sostiene que "orar correctamente es un don escaso." Pero esa debilidad de fe no debería motivarnos a "vegetar en ese descuido al que todos somos demasiado propensos," más bien, "detestando nuestra inercia y embotamiento, debemos buscar la ayuda del Espíritu Santo" (*Instituciones*, III, 20, 5). Porque "solo él es el maestro adecuado del arte de la oración. No solamente inspira en nosotros las palabras, sino que guía los movimientos de nuestro corazón" (Niesel, *La Teología de Calvino*, pg. 155).

De modo que la oración ferviente surge de nuestro corazón, el centro religioso unificador de todo nuestro ser. Semejante a líneas convergentes de comunicación, reúne en momentos concentrados de conversación altamente enfocada las muchas expresiones externas de la vida diaria. Oración es "descargar el corazón delante de Dios" (Wallace, *La Doctrina de Calvino Referida a la Vida Cristiana*, pg. 281), es decir, "una emoción del corazón interior," dice Calvino, "que es derramada y expuesta delante de Dios, quien escudriña los corazones" (*Instituciones*, III, 20, 29). Considerada antropológicamente, la oración está centrada en el corazón; pero su contenido no tiene que ser ego-céntrico. Piense en la oración del Señor. Ella es nuestra

> introducción decisiva a la oración puesto que encierra [según Lutero] todo el espectro de situaciones posibles desde las cuales oramos. Se centra en la venida del reino y la santificación del nombre divino, pero también en la provisión del pan diario, en todo lo que el cuerpo necesita – comida, bebida, ropa, zapatos, casa, quinta, campos, dinero, propiedades, una esposa devota e hijos devotos, compañeros devotos, un patrón devoto y leal, un buen gobierno, buen tiempo, paz, salud, orden, honor, buenos amigos, verdaderos vecinos y cosas similares. (Thielicke, *La Fe Evangélica*, Vol. III, pg. 88)

Por eso "a cada cristiano Cristo encomienda el bienestar de la Iglesia encomendándole la tarea vital de interceder por la Iglesia y el Reino" (Wallace, *La Doctrina de Calvino Referida a la Vida Cristiana*, pg. 288).

Actualmente muchos experimentan una "crisis de oración." ¿Realmente tiene "resultados" orar? En esos momentos es importante recordar que todas nuestras oraciones, junto con el escuchar y responder de parte de Dios, pende crucialmente de su Palabra mediadora. Esa Palabra, hablada por primera vez en la creación, luego transformada en escritura en la Biblia, y encarnada en el Cristo, es la línea religiosa de nuestro compa-

ñerismo con Dios. Dios permanece fiel a esa Palabra. Por eso podemos apelar sin cesar a sus promesas del pacto. Como en la parábola de la viuda persistente y el juez obstinado (Lc. 18:1-8), así, dice Calvino deberían los creyentes "molestar a Dios el Padre hasta que finalmente obtengan de él lo que de otra manera parecería no estar dispuesto a dar." Porque "Dios quiere ser, por así decirlo, gastado por nuestras oraciones" (Wallace, *La Doctrina de Calvino Referida a la Vida Cristiana*, pg. 291). Consecuentemente hay en la Escritura "un gran énfasis en la perseverancia y continuidad en oración" (Berkouwer, *Fe y Perseverancia*, pg. 129).

En sus parábolas, pero también en otras partes, la Escritura habla analógicamente con toda claridad. Utiliza lenguaje adaptado a nuestro nivel de entendimiento de criaturas. Sin embargo, la realidad de la analogía está firmemente anclada en la Palabra mediadora de Dios. Porque Dios no solamente se ata a sí mismo mediante el pacto a esta Palabra, sino que también nos ajusta, a nosotros, a ella. Por eso, en la oración el corazón mueve la lengua para encontrar palabras para responder a la Palabra de Dios. Nuestro acercamiento a Dios siempre es motivado por su acercamiento a nosotros primero. Su Palabra del pacto busca compañeros de conversación. Porque la oración es "una reunión, no un monólogo" (Hendrikus Berkhof, *La Fe Cristiana*, pg. 496). Así que "alguien que esté convencido del carácter genuino y de la naturaleza decisiva del encuentro en el pacto no duda de que Dios reacciona ante su socio, tanto más cuando osamos orar por o imaginar.... Aparte de este compañerismo [no hay] base para creer esto.... En ella [no hay] motivos para dudarlo" (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pg. 497). En su atractiva exposición sobre la oración incluida en el tema "El Cristiano bajo el Señorío Universal de Dios el Padre" Barth dice que

> viniendo a Dios como quien pide, [el cristiano] magnífica a Dios y se disminuye a sí mismo.... [Porque] por su Palabra este Dios grande y santo y rico . . . se acerca tanto con la cercanía de Padre/hijo, que ante sus ojos ahora el hombre se halla en la cercanía de hijo/Padre, . . . de manera de poder recibir aquello que . . . en realidad solo Dios le puede dar. (*Dogmática de la Iglesia*, III/3, No. 49, pgs. 268-70)

III. 7. 6. Elegidos en Cristo

¿Por qué este ordenamiento inusual de las doctrinas – reservando una discusión de la predestinación en general, y de la elección y reprobación en especial, para el final del camino de salvación? ¿Acaso tiene esta "demora" la intención de sugerir que estas verdades son meros pensa-

mientos secundarios? Ciertamente que no, porque estas manifestaciones de la voluntad de Dios son fundamentales y una expresión global de su soberano gobierno en nuestro mundo desde el comienzo hasta el fin. Son verdades inextrincablemente entretejidas en la tela misma de la historia bíblica conforme esta se va desplegando. Por eso, obviamente es muy importante lo que pensemos acerca de esta doctrina, y lo que digamos de ella. Pero su ubicación en nuestra teología es difícilmente menos importante. Ubicando esta doctrina aquí estamos siguiendo la dirección de Calvino en su edición definitiva de las *Instituciones.*

> En las ediciones de 1539-1554 Calvino trató los temas de providencia y predestinación en el mismo capítulo. En la edición final [de 1559] están ampliamente separados, colocando a la providencia en el contexto del conocimiento de Dios el Creador, en tanto la predestinación es pospuesta al [Libro III], donde aparece incluida en el tratamiento general de la obra redentora del Espíritu Santo. (John T. McNeill, Ed., *Instituciones*, I,16,1, nota de pie de página 1, pg. 197)

El tratamiento de este decreto en su ubicación original le daba un carácter más bien abstracto, escolástico, no-histórico. El vigoroso cambio de ubicación efectuado por Calvino le otorga un impacto mucho más concreto, experimental, confirmacional. Su propósito es reafirmar en los creyentes que la salvación de ellos tiene un fondo mucho más profundo. Ella está fuertemente anclada en la permanente y siempre fiel Palabra de Dios. Por eso, desde el comienzo hasta el fin, la salvación ha estado, está y siempre estará en "buenas manos."

Calvino sostiene que es prerrogativa de la Escritura, establecer los términos de la reflexión teológica sobre la doctrina de predestinación/elección/reprobación. Por un lado debemos procurar no decir más de lo que está revelado en la Biblia, de lo contrario caeremos en necia especulación. Por eso advierte contra la "curiosidad humana" que "no dejará secretos de Dios sin investigar y descubrir." Tales sondeos no reconocen "límites" para detener las excursiones por senderos laterales, prohibidos, procurando subir a las alturas." Quien permita tal "audacia y libertinaje . . . entrará a un laberinto del cual no hallará salida" (*Instituciones*, II,21,1). Por otra parte, dice Calvino, tenemos que procurar no decir menos de lo que dice la Escritura, para no empobrecer su mensaje. Aquí Calvino tiene en mente a aquellos que "requieren que toda mención de predestinación sea sepultada; en efecto, enseñan que evitemos toda mención de ella, como si fuese un escollo" (*Instituciones*, III,21,3). De esta manera Calvino concluye que "la Palabra del Señor es el único camino que puede guiarnos en nuestra búsqueda de todo lo que podemos

afirmar legítimamente acerca de él, y es la única luz para iluminar nuestra visión de todo aquello que debemos ver de él." Consecuentemente recomienda "cierta erudita ignorancia" (*Instituciones*, III, 21, 2). De paso hay que notar que, como con todos nosotros, así también con Calvino, la reflexión teológica sobre esta doctrina con frecuencia no está a la altura de tan sanos principios de interpretación. En Calvino esto surge mayormente de su adhesión a la idea de Agustín de una "doble predestinación" que a su vez puede ser rastreada a la influencia del pensamiento neo-platónico.

A pesar de esta deficiencia, Calvino todavía representa una separación radical del enfoque escolástico de los pensadores medievales. Refutándolos, Calvino sostiene que "no debemos quemarnos los sesos acerca de Dios," como ellos lo hacen, "debemos, más bien, contemplarlo en sus obras" (*Instituciones,* I, 5, 9). Por eso, la pregunta crucial no es "¿Quién es Dios en sí?" sino "¿Quién es él en su relación con nosotros?" Todo conocimiento de los estatutos de Dios es relacional. Y la *relatio* que une a Dios y al hombre como *relata* contractual es la Palabra mediadora de Dios. Sin embargo, estos frescos discernimientos evangélicos de Calvino pronto se perdieron entre sus seguidores. Ellos reciclaron la tradición medieval que Calvino había abandonado y con su teología de decretos le dieron forma protestantizada al escolasticismo. Esto produjo un retorno a la reflexión teológica basada en dos factores, con sus consecuencias de largo alcance. Ello abrió las puertas a especulaciones muy intrincadas en cuanto al orden de los estatutos en la eterna mente de Dios. Hubo acalorados debates entre infra– y supralapsianos – que establecían dilemas falsos y crueles, imponiendo a las comunidades reformadas un problema insoluble. Como resultado cayeron oscuras y ominosas sombras sobre las enseñanzas bíblicas referidas al camino de la salvación. La soberana gracia de Dios engendró una mordaz sensación de ansiedad en vez de esperanza, consuelo y seguridad. El producto final, ya maduro, de esta tradición escolástica alcanza su expresión en el siguiente silogismo:

> La doctrina de la reprobación proviene naturalmente de la lógica propia a la situación. El decreto de la elección implica inevitablemente el decreto de la reprobación. Si el omnisciente Dios, poseedor de infinito conocimiento, ha dispuesto eternamente salvar a alguno, entonces *ipso facto* también dispuso no salvar a otros. Si ha escogido o elegido a algunos, entonces, por ese mismo hecho también ha rechazado a otros. (Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, pgs. 117-18)

Ahora surge la pregunta, ¿es posible sacudir el insoportable peso de

esta problemática caricatura? ¿Existe una forma mejor de "manejar correctamente la Palabra de verdad"? ¿Podemos tomar este *decretum horribile* ("el decreto horrendo"), como Calvino lo llamó, y hacerlo más creíble, más predicable, enseñable y vivible? Volviendo a la Escritura leemos en el mismo contexto referido al extendimiento del evangelio, que "creyeron todos los que estaban ordenados para vida eterna, . . . [y los discípulos] se regocijaban y glorificaban la palabra del Señor" (Hech. 13:48). Por supuesto, sería una crasa ilusión pensar que por concentrar nuestra mente en ello podamos penetrar las profundidades misteriosos de las soberanas obras de Dios en la historia. El misterio permanece, elocuentemente encerrado en las palabras del conocido himno:

yo buscaba al Señor,
y supe después
que él movía mi alma a buscarlo,
buscándome a mí.

De modo que: "Elección es la primera palabra en la actividad de Dios y la última en la confesión de los creyentes" (Hendrikus Berkhof, *Fe Cristiana*, pg. 480).

Consecuentemente la predestinación/elección/reprobación no es una doctrina aislada, independiente. Es parte integral de una perspectiva global de la vida. Citando, una vez más a Hendrikus Berkhof: "Elección no sólo es el lugar final del reposo del corazón en sus altibajos en la lucha espiritual; también es la palabra básica, amplia como la salvación misma, porque caracteriza a la totalidad del actuar de Dios con su gente, su iglesia, su mundo" (*Fe Cristiana*, pg. 479). Solamente un concepto basado en tres factores – Dios/su Palabra/el mundo – puede ayudarnos a aliviar las tensiones creadas por el pensamiento escolástico y renovar nuestra visión. La elección está arraigada en la Palabra de Dios, y nunca se separa de ella. Esa Palabra mediadora, dada con la creación y reafirmada en la Escritura y en Cristo, es la norma permanente para guardar el pacto y para quebrantar el pacto. Al honrar su rol normativo céntrico en nuestra teología, podemos enriquecer nuestro entendimiento de la urgencia, profundidad, y seguridad de nuestra continua respuesta a esa Palabra. Es entonces que podemos reflexionar más concretamente en la fidelidad de Dios: El se mantiene fiel a su Palabra que elige y reprueba. Es entonces que también podemos hablar con una mayor base de experiencia sobre la fidelidad/elección del pacto y sobre infidelidad/reprobación del pacto de nuestra parte en respuesta a ella.

Desde el comienzo Dios mantiene, mediante su Palabra su derecho elector/reprobador sobre toda la humanidad. Esa Palabra original abar-

ca tanto su "Sí" como su "No," expresando tanto su aceptación como su reprobación. La reprobación no es una Palabra agregada posteriormente, después de la caída. Ella también es original. "¡Obedecedme!" dijo Dios, y fue su Palabra de elección. "¡De otra manera!" dijo Dios al mismo tiempo, y fue su Palabra de reprobación. La reprobación es el lado "de otra manera" del mandamiento del amor de Dios. Recuerde la historia del Génesis: "De todo árbol del huerto podrás comer," es la Palabra electora de Dios. Pero el lado sombrío también es real: "El día que de él comieres, ciertamente morirás," es la Palabra de reprobación de Dios. Desde los albores de la historia, y en adelante, la Palabra de Dios dos-en-una, sigue siendo activa y decisiva. Ella encierra todos los elementos vitales de la relación del pacto, esto es, la promesa, la condición, la recompensa, y la pena. Responder a esa Palabra es un asunto de vida (elección) o muerte (reprobación). Según el resultado final, en Adán, nuestra cabeza representativa, todos fuimos arrojados a un estado de reprobación. Este juicio divino no requirió ningún decreto adicional. Fue una consecuencia dada en y con la Palabra original de Dios. Dios estaba implementando simplemente sus términos permanentes. Fiel a su Palabra, dada una vez para siempre, Dios rechaza a aquellos que (continúan) rechazándolo a él. La condenación cayó sobre todos los hombres, por lo tanto, a modo de contraste, ahora experimentamos el enorme alivio de Romanos 8:1 – "Ninguna condenación."

Ahora, en Cristo, nuestra elección es una realidad mayor que nuestra reprobación en Adán. Porque en su gracia electora Dios el Padre reafirma el propósito original de su Palabra. El no (sigue) rechazando a todos los que lo rechazan a él. En el Cristo de la Escritura reitera el lado del "Sí" de su Palabra decrecional. Y mediante la obra capacitadora del Espíritu, esa Palabra se afirma en nuestro corazón y en nuestras vidas. Su lado afirmador de la vida supera los efectos letales del "No" que Dios pronunció sobre nuestras elecciones reprobatorias. Pero entonces, ¿por qué algunos siguen viviendo bajo la pesada nube del "No" de Dios? Ese es el enigma de la reprobación. Y ¿por qué otros abrazan su "Sí"? Ese es el misterio de la elección. Ambas respuestas hallan su punto definitivo de referencia en la Palabra que permanece para siempre. Por lo tanto hay suficiente misterio del lado de nuestra respuesta a la Palabra de Dios sin la urgencia de explorar el misterio que yace del lado de Dios, más allá de la Palabra que él ha dado. Mirando alrededor, en toda dirección, incluso más allá de los horizontes de nuestra vida en el mundo actual, podemos reclamar a la elección como un realidad histórica presente. Y no es necesario eclipsar esa confianza con pensamientos anticipados sobre la "elección desde la eternidad."

Pero entonces, ¿qué vamos a hacer con aquellos pasajes bíblicos

referidos a actos "pretemporales" de Dios? La Escritura habla del "reino preparado para ustedes desde la fundación del mundo" (Mt. 25:24), de las "buenas obras que Dios preparó de antemano, para que anduviésemos en ellas" (Ef. 2:10), y de ser "elegidos en Cristo desde antes de la fundación del mundo" (Ef. 1:4). ¿Acaso estos pasajes nos retrotraen a un conjunto de decretos eternos en la mente de Dios? Por cierto, confirman la convicción cristiana de que hay un fondo más profundo al drama de la vida. Pero, ¿sólo tenemos la alternativa de una interpretación en términos de decretos? A la luz de la cosmología bíblica se puede decir que el reclamo que dichos pasajes bíblicos hacen sobre nosotros puede ser respondido satisfactoriamente apelando a la Palabra originadora y mediadora de Dios. Esa Palabra es el decreto permanente de Dios. No es necesario, ni es posible, retroceder de ella a los secretos de la mente de Dios. Como lo expresa Niesel reafirmando el pensamiento de Calvino:

> Ciertamente, no es la voluntad de Dios que mediante el proceso de nuestro pensamiento intentemos elevarnos hasta [Dios] para obtener claridad en cuento a nuestro destino. . . . [Porque] cuando Cristo nos confronta en su Palabra, y nosotros llegamos a ser suyos, no queda para nosotros ningún misterio del consejo de Dios que pudiera ser objeto de cavilación y fuente de incertidumbre. (*La Teología de Calvino*, pg. 163)

La Palabra de Dios, plenamente manifestada, es decisiva para todos los hombres y para todos los tiempos. La elección refleja su nota de ("venid a mí") y la reprobación su nota de ("apartaos de mí"). Esa sola Palabra revela tanto la justicia como la misericordia de Dios.

En Jesucristo, la Palabra encarnada, se encuentran y se abrazan la justicia y la misericordia de Dios. Esta revelación de la gracia soberana moldea toda la historia del pacto. Al escoger a un Adán caído, llamar al padre Abraham, recrear a Israel como nación escogida, Dios estaba exhibiendo amor elector con vistas al Mesías que venía. Así ahora, al elegir a Cristo como Redentor del mundo (1 Pe. 1:20; 2 Pe. 2:4), Dios está eligiendo una nueva humanidad para ejecutar el mandato creacional como nuestro llamamiento cristiano. Utilizando una analogía de Agustín, Calvino y otros pueden mirar a Cristo como "al espejo de nuestra elección." El refleja total y claramente el corazón y la voluntad del Padre. El es la Palabra final y definitiva sobre la elección/reprobación. No tenemos ni necesitamos ninguna Palabra más allá de él. El es la primera Palabra de Dios, y también su última Palabra para el mundo. El que ha visto al Cristo ha visto al Padre (Jn. 14:6-11). "Por lo tanto, Cristo es el espejo en el cual tenemos, y ciertamente podemos, contemplar el hecho de nuestra

elección" (Niesel, *La Teología de Calvino*, pg. 163). Nuestra respuesta a la pregunta: "¿Adonde estamos parados con Cristo?" también responde, de una forma u otra, la pregunta sobre nuestra elección. Porque por la soberana gracia de Dios, así como somos justificados por fe en Cristo, también somos elegidos por fe en él.

> Por eso la elección/reprobación no es una "octava pregunta" que debe ser respondida después que las "primeras siete" fueron contestadas. No es como si, habiendo encarado las preguntas en cuanto a creer en Cristo, amarlo, buscarlo y servirle, y todo lo demás, todavía quedara esa "octava" pregunta final, fantasmal, mordaz, exigente pendiendo sobre nuestra cabeza: "¿Y yo, soy elegido?" Elección/reprobación no es un tema extra, separado de y por encima de los otros. Es más bien que el tema fundamental de nuestra relación con Dios es aclarado en el proceso de responder a la pregunta: "¿Qué harás entonces tú con Jesús?" Porque somos "elegidos en Cristo." Y nadie puede arrebatar a los elegidos de su mano. No necesitamos, ni podemos trascender la voluntad de Dios en Jesucristo en un esfuerzo por descubrir una voluntad superior o más profunda de Dios incorporada a su decreto eterno. O bien él es nuestra "roca y nuestro Redentor," o él es nuestra "piedra de tropiezo." Es imposible pasar por encima de Cristo para ir directamente al Padre, como si hubiese algún camino para "llegar a la cima" mediante una "carrera final" alrededor del Mediador. ¿Qué más podría decir y hacer Dios de lo que ha dicho y hecho en él? (Gordon Spykman, "Una Nueva Mirada a la Elección y Reprobación," *La Vida es Religión*, Henry Vander Goot, ed., pgs. 181-82)

Por eso, la elección es el fundamento firme que subyace a la certeza de nuestra fe y a la seguridad de nuestra salvación. Porque "la certidumbre de salvación en Cristo también es la certidumbre de elección, y viceversa, la certidumbre de la elección se encuentra únicamente en Cristo." (Niesel, *La Teología de Calvino*, pg. 165). Esto lleva a Berkouwer a hacer el siguiente comentario pastoral

> La elección de Dios es una elección de misericordia, precisamente por ser elección en Cristo. Es por eso que la Biblia nos muestra el camino de la fe, y por qué "en Cristo" puede convertirse en el fundamento de un mensaje pastoral que señala a Cristo como *speculum electionis*. Esto no tiene el propósito de ser un escape, una roca a la cual aferrarnos en vista del hecho tremendo de la elección; no, sino que la estructura misma de esa elección es revelada en Cristo.

Solamente hay elección en Cristo, y por ese motivo debemos mirar a él. . . . Ninguna reflexión teológica puede llevar por sí misma a este discernimiento. Solamente puede servir a la predicación del evangelio indicando el camino de la fe. Ahora es posible transitar este camino porque la inescrutabilidad de la elección ya no constituye una amenaza. Puesto que la elección es elección en Cristo, la luz del mensaje resplandece claramente. Porque esta luz alumbra, se puede predicar el evangelio, no como una proclamación referida a un estado de cosas alcanzado, sino como un llamado y un desafío. Aquel que transita el camino de la fe y pone su confianza únicamente en Jesucristo comprenderá que más allá de él no surge ningún problema defintivamente nuevo, sino que en él el problema está resuelto. La elección de Dios es elección en Cristo. (*Elección Divina*, pgs. 149, 162)

QUINTA PARTE

LA CONSUMACION

Comentarios de Transición

La trama central de la historia bíblica se sigue desarrollando. El capítulo final ya se está escribiendo en los anales de la historia de redención. Tradicionalmente lleva el título de "Escatología." Demasiadas veces, como Barth comenta irónicamente, se le asigna el rol de "un capítulo breve y completamente inofensivo." (*Epístola a los Romanos*, pg. 500), reservado para la última semana de un semestre de estudios, dejando poco tiempo para tratarlo seriamente. Pero tal práctica reduce la enseñanza bíblica. Porque la doctrina de las "últimas cosas" es "interpretación [de estos 'tiempos finales'] desde la perspectiva del punto central de la Escritura" (Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 667). El drama escatológico ya se está ejecutando. No introduce temas y caracteres totalmente nuevos, nunca escuchados. No presenta un corte prolijo con el pasado y el presente. Sin embargo, hay progreso. Porque esta historia del "tiempo final" lleva adelante la historia de la creación, caída, y redención, reuniendo la totalidad de sus diversos elementos en una serie de fantásticos hechos culminatorios. Por eso, en la doctrina de la consumación de todas las cosas estamos tratando con sorprendentes discontinuidades dentro de la continuidad del actuar de Dios en el mundo. En las palabras de Bavinck, "la primera y segunda venida de Cristo están en mutua relación, tan estrecha como posible. Es una sola obra, confiada por el Padre a Cristo, y esa obra se extiende a todas las edades, e incluye toda la historia de la humanidad" (*Magnalia Dei*, pg. 630).

Entonces hay una marca roja más en el calendario divino – nuestro encuentro con el destino final de los hombres y las naciones. ¿Cómo vamos a saludar a este gran "día del Señor"? No hay necesidad de una nerviosa y temerosa ansiedad, que se come las uñas. Podemos enfocarlo en la confianza de la fe, sabiendo que – como dice un conocido refrán – "si bien la vida es corta, y pasa demasiado rápido, no obstante, todo lo hecho por Cristo perdurará."

Capítulo 1

Regreso al Hogar

I. 1. Un Fascinante Universo de Expresión

Las asombrosas imágenes, a veces fantásticas, que la Escritura usa para iluminar esta época del "tiempo final" plantea grandes demandas a nuestra santificada imaginación. Sus símbolos visionarios y sus cuadros orales exprimen nuestros vocabularios teológicos al máximo. El mismo concepto "Escatología" utilizado por mucho tiempo para cubrir estos episodios finales en la historia bíblica, a veces nos detiene en nuestros caminos. Proviene de una combinación de *eschaton* y *logos*, refiriéndose al estudio de las "últimas cosas." En su centro está Cristo, el *Eschatos* (el "Fin" de todas las cosas), la *Omega* (la última letra del alfabeto griego), y el *Telos* (la "Meta" de toda la creación). Los acontecimientos relacionados a su regreso son conocidos como la *epiphany* (su "aparición"), el *apocalypse* (su "revelación"), y la *parousia* (su "retorno," "arribo," o su "volver otra vez," no se considera solamente como una "segunda venida" abriendo la posibilidad de aún otra tercera "venida," sino su "última" venida así como Cristo mismo es el "postrer Adán"). Todos los días de la vida del hombre convergen finalmente en la aurora de este gran "día del Señor" que vendrá cuando el "tiempo" (*chronos*) designado haya cumplido su ciclo completo, y "la hora esté cerca" (*kairos*).

Estas perspectivas bíblicas nos confrontan a "una multiplicidad de aspectos" (Herman Ridderbos, *Pablo*, pg. 562). Emerge un cuadro, semejante al de un calaidoscopio, que desafía aún los intentos más tozudos de reconstruir sus elementos, ricamente diversificados, en un sistema cerrado de doctrina – y ni qué hablar de fechas calculadas y señales precisas. En las palabras de Ridderbos, esta colorida mezcla no ofrecerá "una doctrina que en orden fijo y pieza por pieza indique las partes componentes del cuadro." Porque falta "toda descripción programática de una secuencia de eventos y de cómo estos ocurrirán" (*Pablo*, pgs. 554, 555). Esta visión panorámica de cosas que vendrán refleja, una vez más, el tipo de libro que es la Biblia. Su centro de gravedad está en el aquí y ahora. Aún cuando su luz penetre el futuro, ella nos habla consistentemente con la urgencia del presente: Puesto que "la promesa de entrar al reposo [de Dios] permanece," él "establece cierto día, "Hoy" diciendo,

"si oyereis hoy su voz . . ." (Heb. 4:1-10). En las palabras de Berkouwer "la proclamación del futuro siempre es existencial; ella llama procedente desde el interior de la estructura del reino que viene" (*El Regreso de Cristo*, pg. 12).

Por ahora tenemos que contentarnos con una "frugal visión previa" del *eschaton*. Espera y vea, dice la Escritura. ¡Es mejor de lo que piensas! Como está escrito,

> Cosas que ojo no vio, ni oído oyó,
> ni han subido en corazón de hombre,
> son las que Dios ha preparado
> para los que le aman (1 Cor. 2:9).

Por eso, no consuman sus preciosos recursos mirando a las estrellas o haciendo especulaciones apocalípticas. Los detalles de la venida del "día del Señor" pertenecen a los misterios que Dios mantiene reservados en su consejo. El cuadro completo está "del otro lado" de la permanente Palabra de Dios. Por eso, podemos encarar el futuro en "santa ignorancia" con esa singular combinación en la fe que es conocer "ya" y "todavía no." Porque "ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que hemos de ser; pero sabemos que cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal como él es" (1 Jn. 3:2). Al tomar a pecho la promesa de Cristo en cuanto a la "cercanía" de su venida somos llamados a sostenernos unos a otros con la "urgente insistencia del evangelio en la certeza de las cosas venideras" (Ridderbos, *La Venida del Reino*, pgs. 524-25). Porque "no es tanto la proximidad como la certeza de la *parousia* lo que domina los pronunciamientos escatológicos de Jesús" (Ridderbos, *La Venida del Reino*, pg. 521). La Escritura impone "una prohibición a toda forma de cálculo," dice Adrio König, porque "toda forma de cálculo hace una lectura equivocada de su mensaje"(*El Eclipse de Cristo en la Escatología*, pg. 198).

Las perspectivas bíblicas referidas a la consumación están encuadradas regularmente en un lenguaje apocalíptico. Ellas recurren a escenarios aparentemente irreales y ajenos a este mundo para revelar los verdaderos movimientos de la historia en el mundo. Muchas de las metáforas apocalípticas, fuertemente concentradas, del Nuevo Testamento (Mt. 24-25; 1 Tes. 4-5; 2 Tes. 2; Apocalipsis) son versiones redentoramente actualizadas de temas prestados de la profecía del Antiguo Testamento (Ezequiel, Daniel). Estas figuras "linderas" del lenguaje señalan a eventos reales, pasados presentes y futuros. Pero envueltos en misterio. Sin embargo, estas imágenes bíblicas están a mundos de distancia de las mitologías griegas con sus exposiciones de engaño, e intriga en la arena de los dioses. Los símbolos apocalípticos de la Escritura son más bien revela-

ciones ocultas de verdaderas crisis terrenales en el drama escatológico. Tocan temas históricos, reales, de vida o muerte, usando un lenguaje que bordea los extremos exteriores de la realidad. Iluminan el presente desde una perspectiva expectante "del tiempo final." Consecuentemente, es importante que las interpretemos como los haríamos con la "Vigilia Nocturna" de Rembrandt, no analizando la trama de la tela o examinando cada pincelada, sino retrocediendo para obtener una visión del cuadro como un todo. Puesto que "semejante lenguaje es lo que más se aproxima a lo que es la eternidad, juntamente con el lenguaje de la música" (como en Händel y Bach), hacemos bien en preguntar con Hendrikus Berkhof, "¿No debería rendirse aquí el dogmático al poeta?" (*La Fe Cristiana*, pg. 533).

I. 2. Una Doctrina en Movimiento

En el mundo antiguo, la tradición hebreo-cristiana era única en su concepto de la historia por estar dirigido hacia Dios. Los apóstoles y profetas medían los grandes eventos en la historia del pacto, pasado, presente y futuro, como movimientos dentro de un movimiento linear interconectado, dirigido teleológicamente hacia un "fin" divinamente establecido. Entre los pueblos circundantes prevalecía un concepto cíclco del tiempo. Por eso, las comunidades judías y cristianas eran bendecidas con la oportunidad de ofrecer respuestas, harto necesarias, a los permanentes cuestionamientos de la existencia humana: ¿De dónde venimos? ¿Cómo hicimos para llegar a ser lo que somos? ¿Por qué estamos aquí? ¿Qué nos espera? Respondiendo a estos temas el testimonio del Antiguo y del Nuevo Testamento establece fundamentos firmes para una escatología cristiana. Porque ya en la cruz y en la resurrección "el misterio del reino es velado de la forma más impenetrable y al mismo tiempo revelado de la forma más gloriosa. Ahora, finalmente, lo que había sido susurrado al oído, puede ser predicado desde las azoteas. En efecto, "la parousia del Hijo del Hombre se cumple provisoriamente en su resurrección" (Ridderbos, *La Venida del Reino*, pgs. 465, 468).

En la presente dogmática reformada el punto de partida histórico ha sido la teología de los reformadores del siglo dieciséis. Sin embargo, es preciso tener en cuenta un comentario crítico de Hoeksema sobre la doctrina de las "últimas cosas." "Al tiempo de la Reforma," dice este autor, "la escatología no recibió el merecido lugar y atención en la dogmática." (*Dogmática Reformada*, pg. 730). Por eso, al reflexionar sobre este tema los escritos de los reformadores solamente ofrecen una fuente escasa de recursos. En círculos anabautista se explotaban intensamente las visiones bíblicas del reino venidero. En cambio Lutero, solo trató frag-

mentariamente la doctrina de las "últimas cosas." Calvino también, solo le prestó atención pasajera. Entre sus voluminosos escritos hay una notoria ausencia de un comentario sobre el libro de Apocalipsis. Esta omisión con frecuencia sirve para conclusiones de largo alcance, incluso se esgrime un supuesto empobrecimiento escatológico en la tradición calvinista.

Sin embargo, esta carencia en el legado teológico de los reformadores se entiende mejor cuando se la ve en contraste con el fondo de desarrollo de este dogma durante los siglos anteriores. Un rápido resumen tiene que ser suficiente para aclarar esto. Muchos tempranos padres de la iglesia ya se dispusieron a sondear los misterios de los "tiempos finales" revelados en la Escritura. Recuerde los conceptos mileniales de Ireneo y Tertuliano, y las burdas especulaciones de Orígenes. Durante generaciones la reflexión escatológica se mantuvo en un estado de gran fluidez. Eventualmente se desarrolló un consenso alrededor del retrato ofrecido por Agustín sobre el triunfo final de la "Ciudad de Dios" sobre la ciudad del mundo." Sin embargo, en términos generales, los antiguos cristianos eran sostenidos en su fe por una piedad práctica que miraba a Jesucristo como su esperanza de gloria en medio de las presiones de un mundo pagano.

Durante la Edad Media, la atención escatológica se centró fuertemente en objetivos ajenos al mundo. Impulsó el santo ideal de una "visión beata." Al mismo tiempo atormentaba a las conciencias de los creyentes comunes con el espectro del purgatorio de fuego.

Respondiendo a estos desarrollos, los reformadores introdujeron un cambio radical en el énfasis. En las profundas luchas espirituales de ese importante siglo el tema más urgente, que presionaba en forma más inmediata era transitar el camino de salvación aquí y ahora en la certeza de la fe. Esta búsqueda de seguridad de salvación ocupó tan completamente el escenario central que dejó a los temas escatológicos esperando en los pasillos laterales. Además no tenemos que olvidar que aquello todavía era el siglo dieciséis. No fue hasta siglo dieciocho que en Occidente apareció un sentido profundamente arraigado del desarrollo histórico. El pensar en temas escatológicos depende intensamente del pensar en la historia. Esto comenzó con ímpetu en el curso del Esclarecimiento. La negligencia de los reformadores en cuanto al "tema del mundo del futuro" puede ser atribuido a su fracaso en "percibir al tiempo como un proceso" (Weber, *Fundamentos de Dogmática,* Vol. II, pg. 672). Por eso, durante el primer milenio y medio de la era cristiana, cuando la visión escatológica de la iglesia con frecuencia era borrosa, la misma nunca quedó eclipsada. La esperanza de los creyentes en una realidad que trasciende a la vida presente los fortalecía a lo largo de su pere-

grinación.

Con el comienzo de los tiempos modernos se produjeron cambios revolucionarios. Nacieron nuevas escatologías, basadas en la idea del "desarrollo de fuerzas inmamentes" (Hendrikus Berkhof, *La Fe Cristiana*, pg. 522). Surgió el historicismo con acento sobre un ideal de progreso secularizado. La vida fue reducida a procesos históricos, que reemplazaban a las escatologías bíblicas con utopías humanistas. El evangelio social del liberalismo moderno proclamó la posibilidad de un "cielo en la tierra" si personas razonables y de buena voluntad se dedicasen a la causa. El evolucionismo, incluyendo al darwinismo cabalgaron sobre este caballito de batalla. El existencialismo absorbió los horizontes futuros en una sucesión de momentos siempre presentes. Apareció una hueste de futurologías en recíproco conflicto, algunas de perspectiva optimista, otras pesimista. Entre tanto, la ciencia y la tecnología ofrecían la promesa de transformaciones instantáneas.

Reaccionando contra estas tendencias, la neo-ortodoxia ayudó a recuperar una conciencia profundamente escatológica del actuar de Dios con el mundo. Sin embargo, tendía a subrayar la realidad presente de la escatología bíblica, a expensas de su extensión histórica produciendo un colapso de su dimensión horizontal en momentos de crisis de encuentro vertical. Una reacción aún mayor contra el futurismo del siglo diecinueve apareció con el fundamentalismo moderno, especialmente en sus costados dispensacionalistas. Impulsados por la aparición de la Biblia Scofield en 1909, multitudes de cristianos evangélicos salieron a recuperar terrenos perdidos. Ahora nos confrontan todos los días con las profecías de un rapto inminente, acompañado de grandes tribulaciones, inaugurando el milenio y restableciendo a Israel como teocracia.

Estas rápidas pinceladas describen esquemáticamente la situación en que nos encontramos hoy. Hay futurologías de izquierda, de derecha y del medio. En el medio de estos vientos contrarios de doctrinas, la escatología bíblica ocupa un lugar estratégico en nuestras agendas teológicas. Es una aventura altamente problemática, crítica, tal vez más que nunca antes, y tal vez por eso también de creciente prioridad. Una dogmática reformada no va a hacer oídos sordos a los urgentes interrogantes de nuestra generación, como por ejemplo, ¿cuál es el destino del hombre y del mundo? ¿Todavía hay esperanza de un "final feliz"? ¿O tenemos que prepararnos para un inminente "día de condenación"? ¿Acaso es posible que el "apocalipsis ahora" ya esté sobre nosotros? Estos son los temas que debemos mantener en primera línea en nuestros pensamientos al explorar los contornos de una escatología bíblica. Reconociendo que la dogmática, como todo lo demás en la vida, es en sí un emprendimiento escatológico. También ella está "en camino," con aspectos de "todavía

no" y aspectos de "ya." Por lo tanto, tenemos que mantenernos muy conscientes de nuestro compromiso con una "dogmática escatológica."

I. 3. Ultimas Cosas/Primeras Cosas

Como Palabra Mediadora de Dios, Cristo es repetidamente identificado en la visión de Juan tanto como el Alfa absoluto (el "comienzo") y la Omega (el "Fin") (Ap. 1:8,11; 21:6; 22;13). No sólo es el Mediador de la creación y redención, sino también de la consumación. Porque en él Dios nos dio "a conocer el misterio de su voluntad" como un plan para "reunir todas las cosas en Cristo, en la dispensación del cumplimiento de los tiempos, así las que están en los cielos, como las que están en la tierra" (Ef. 1:9-10). El es "el hombre para todos los tiempos." Tanto la protología (doctrina de las "primeras cosas") como la escatología (doctrina de las "últimas cosas") están centradas en su alcance cósmico en Cristo – y también todo lo que hay entre ambas. A lo largo de todas las vueltas y curvas de la historia del pacto, abarcando la totalidad del alcance de la venida del reino, Cristo sigue siendo la primera Palabra de Dios y su última Palabra para el mundo. Porque

> la unión más profunda entre creación y consumación está en Cristo mismo, el comienzo y el fin, el primero y el último, el Creador y Consumador. El une en su propia persona creación y consumación. En él estos no son dos eventos infinitamente separados uno del otro, sino una sola realidad unida por él, el viviente Señor, por cuyo poder la creación procede hacia la consumación y la consumación proviene de la creación. Todo es creado por él, y por él todo es renovado. (König, *El Eclipse de Cristo en la Escatología*, pgs. 62-63)

Por eso, el escatón (la consumación) y el Escatos (el autor de la Consumación) están inextrincablemente conectados. Como en el comienzo, así también en el fin, evento y Persona, historia y kerygma, van de la mano. Porque "todas las *cosas*," sin excepción, son "en *Cristo*." En su persona y obra toda cosa creada está impregnada de sentido dado por Dios. La vida no sólo *tiene* sentido, como uno de sus atributos entre muchos. La vida *es* sentido. Puesto que toda la vida, la vida en su totalidad, es religión, por eso está llena de sentido, plenamente llena de significación. Así fue en el comienzo: la creación fue cosmos, no caos. El sentido pleno de la vida fue definitivamente restaurado en la cruz y la resurrección, donde Cristo venció lo absurdo del pecado y del mal. En esta "nueva era" Cristo continúa renovando el sentido de la vida: "He aquí, yo hago nuevas todas las cosas" (Ap. 21:5). Desde este punto de vista la "escatología

es cristología teleológica, es decir, una cristología dirigida hacia una meta." No es que la "escatología sea coextensiva con la cristología." De todos modos, "para entender la escatología . . . tenemos que centrarnos en [Cristo] y determinar quién es él" (König, *El Eclipse de Cristo en la Escatología*, pgs. 37-38).

La consumación señala a la restauración final de nuestra vida en el mundo a todo lo que fue y que todavía tiene que ser. Incluso ahora toda la historia del mundo se despliega escatológicamente hacia su escatón cristocéntrico. Este es el testimonio global de la Escritura. Nuestro conocimiento de los "tiempos finales" de Dios, así como nuestro conocimiento de su "tiempo creador" depende totalmente de la revelación bíblica. Entonces, puesto que en ambos extremos del drama escatológico "vemos borrosamente a través de un vidrio" tanto nuestra escatología como nuestra protología tienen que tener la gracia de una saludable dosis de "santa ignorancia." Nos corresponde a nosotros escudriñar las Escrituras, humilde y sumisamente, manteniendo abiertas nuestras vidas al gran "día del Señor." Al avanzar hacia él, nos lleva esta convicción, de que Cristo no sólo es el Arché (el "punto de partida") de toda la creación, sino también su Telos (su "Meta"). Su parousia introduce "el fin, cuando [el Hijo] entregue el reino al Dios y Padre. . . ." Porque "cuando todas las cosas le estén sujetas [a Cristo], entonces también el Hijo mismo se sujetará al que le sujetó a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos" (1 Cor. 15:24-28). Entonces "finalmente todo ojo verá que nuestro mundo pertenece a Dios" (*Un Testimonio Contemporáneo*, estrofa 58).

I. 4. Dos Puntos de Vista

La escatología no es un pensamiento divino del final, como un tema entre las últimas páginas de un diario, perdido entre los obituarios y los avisos. Su tema: "el Rey viene," es noticia de los titulares de primera página, que se desarrolla sección por sección, desde la primer página en adelante. No es un apéndice, sino un aspecto "integral de toda la revelación bíblica" (Antony Hoekema, *La Biblia y el Futuro*, pg. 3). Desde el comienzo hasta el fin la historia de redención es escatológica, es decir, moviéndose hacia su "fin" establecido. Está teleológicamente dirigida hacia su meta. A partir de la "promesa madre" y abarcando el llamado de Abraham, la creación de un "pueblo escogido" para heredar la "tierra prometida" abarcando a los reyes, el cautiverio, y el regreso del exilio, y finalmente, a través de la preservación de un remanente fiel, el actuar de Dios con Israel mantuvo su curso. Esta parte más antigua en la historia del pacto alcanzó por entonces su escatón en la aparición del Mesías como "la consolación de Israel"(Lc. 2:25).

La encarnación no marca el fin de la historia sino un nuevo comienzo en la historia bíblica, pero es un comienzo decisivamente nuevo. El actuar de Dios con el mundo excede las expectativas de Israel. En su vida, muerte, y resurrección Cristo inaugura la fase final en la historia del reino. Los apóstoles, enviados por él, fueron los pioneros de los "tiempos finales." Nosotros, junto a ellos, hemos entrado ahora en los "últimos días." Estos son los contornos del drama bíblico, que nos llevan a leer escatológicamente la historia de la redención, como un drama de dos partes. Detengámonos ahora para diferencias estos dos puntos de vista, ubicándonos primero, con los profetas y luego, con los apóstoles.

I. 4. 1. Visión de Túnel

Hasta el amanecer del gran "día del Señor" ni Israel ni la iglesia pueden decir, ¡Hemos llegado! Estamos juntos "en camino." El factor "todavía no" está siempre con nosotros. Aún en estos postreros días somos llamados a vivir por fe, no por vista. Pero en medio de nuestra forma provisional de vida somos sostenidos por el "ya" en Jesucristo. Sin embargo, para Israel las cosas fueron muy diferentes. Su visión escatológica fue aún más provisional, y su fe aún más tentativa. Tenían menos a qué aferrarse, y, ciertamente, menos para ver. Vivían en las sombras de una etapa exclusivamente "todavía no" en la historia de redención, sin un "ya," sin una realidad mesiánica a la cual recurrir. En Israel la fe estaba orientada hacia una promesa distante.

Por eso, cuando los profetas miraban allende de su "era presente" hacia la "era venidera" su perspectiva del futuro era comprensiblemente estrecha. Desde nuestra ventajosa ubicación es posible diferenciar las dos venidas del Mesías. En cambio, los profetas padecían de una "visión de túnel." Dentro de su limitado campo visual estos dos horizontes escatológicos se unieron en una sola crisis de cataclismo (Lc. 3:9,17). Esta expectativa de juicio y liberación representaba el alcance completo de su esperanza mesiánica, intensamente concentrada en un "día del Señor" que está viniendo. La venida del Mesías y el fin del siglo eran considerados como coincidentes (Is. 65: 17-25). Mas aún dentro de esta visión limitada hay evidencias de "un creciente enriquecimiento de la expectativa escatológica" (Hoekema, *La Biblia y el Futuro*, pg. 11).

Esta idea de la convergencia escatológica se refleja tardíamente en la pregunta de los discípulos referida a "la señal de tu venida" y al "final del siglo" (Mt. 24:3). Sus mentes todavía estaban moldeadas por la perspectiva profética en la que las dos apariciones de Cristo son tan cercanas que los eventos relacionados a la venida final son comprimidas hasta entrar a "un cuadro de la primera venida" (Bavinck, *Dogmática*

Reformada, Vol. IV, pg. 667). Estas perspectivas superpuestas, en la que la consumación final se confunde con su cumplimiento interino, llevaba a los creyentes del Antiguo Testamento a mitad de camino. El Nuevo Testamento nos ofrece un punto de vista diferenciado con mayor claridad. Aunque son diferentes la antigua y la nueva perspectiva, los creyentes de aquellos días, y nosotros en los nuestros, transitamos el mismo camino de salvación y aguardamos el mismo escatón, aún cuando el "siglo presente" de los profetas ahora es "pasado" para nosotros, y el "siglo venidero" de ellos haya sido transformado en "estos postreros días" (Heb. 1:1-2). La era profética y la apostólica se pueden diferenciar ahora como la "introducción" y la "conclusión" de esta fase final en el drama escatológico que se despliega.

I. 4. 2. "Entre los Tiempos"

> El creyente del Nuevo Testamento es consciente, por un lado, de que el gran evento escatológico predicho en el Antiguo Testamento ya ha ocurrido, mientras que por el otro reconoce que otra serie de eventos escatológicos aún está por ocurrir. (Hoekema, *La Biblia y el Futuro*, pg. 13)

Estos parámetros definen a los "tiempos intermedios" en la vida de la comunidad cristiana. La primera "plenitud de los tiempos" creó las condiciones para nuestro testimonio presente en el mundo. Destaca la continuidad de la obra de redención de Dios. Porque precisamente en su discontinuidad – como ocurre en todos los otros poderosos hechos de Dios, pasados, presentes y futuros – la primera venida de Cristo asegura la continuidad escatológica del camino de salvación, le sirve, y se ubica decisivamente como su centro histórico.

Con la exaltación de Cristo, los movimientos teleológicos que ahora moldean la historia del reino, avanzan a paso acelerado. Los tres días que sacudieron a la tierra desde el viernes santo hasta domingo de Pascuas, establecieron el esenario para que las expectativas mesiánicas de los profetas alcanzaran su apretado clímax en ese "final" provisorio. A partir de aquel momento, la resurrección de Cristo (el "ya") y su retorno (el "todavía no") sobresalen con carácter definitorio como los acontecimientos avasallantes que, juntos, definen los actos de apertura y conclusión en el continuo drama escatológico. Si bien los profetas veían el cumplimiento y la consumación como un solo evento, altamente comprimido, los apóstoles clarifican estas anticipaciones provisorias reconociendo que ocurren en secuencia, creando así el espacio para la historia presente, comprendida entre la primera y la última venida del Señor. Estos dos

eventos cruciales sirven como un conjunto de "páginas finales" que reúnen el mensaje del evangelio. Desde nuestra ubicación, el motivo del cumplimiento señala retrospectivamente a la inauguración de estos "postreros días." El motivo de la consumación señala hacia adelante, a su consumación en el gran "día del Señor." La presencia de Cristo unifica, inclusive ahora durante este período de ausencia, el resultado de los dos eventos. Aunque separados por siglos en el correr del tiempo, la primera y la última venida de Cristo representan las "primicias" y la "cosecha final" de la historia del pacto. En el interin "Cristo le da a la criatura reconciliada tiempo y espacio para que pueda participar en la cosecha, no como mero espectador, sino como co-laborador" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pg. 135).

El "todavía no" escatológico no es la norma para la vida cristiana, como si apeláramos a él a modo de excusa por nuestras faltas. Nuestra norma es la obediencia al "ya " del orden de la creación, redentoramente actualizado en la cruz y la resurrección. Porque como dice Pablo, así como "Cristo resucitó de los muertos" ahora nosotros somos llamados a "andar en novedad de vida" (Rom. 6:1-4). La parousia que se acerca es como un recuerdo constante de que juntamente con toda la creación, nosotros "todavía no" somos las criaturas plenamente restauradas que alguna vez seremos. "El camino del 'todavía no' solamente puede ser un camino a la gloria," si "es construido con la permanente perspectiva suplida por el "ya" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pg. 138). Porque la ventana del futuro se mantiene desempañada por las brisas que soplan a través de la puerta abierta del pasado. Esta "relación entre el 'ya' y el 'todavía no' constituye la característica de la comunidad de creyentes" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pg. 113).

La cruz y la resurrección marcan el permanente punto definitorio en la historia. Por eso "el centro del tiempo ya no está en el futuro . . . como ocurre en el judaísmo, sino en el pasado, es decir, en la venida y obra de Cristo" (Ridderbos, *La Venida del Reino*, pg. 466). Ese pasado decisivo está relacionado al futuro prometido como "el camino hacia el final" (Hoeksema, *Dogmática Reformada*, pg. 772). Al transitar este camino hay un nexo tan estrecho entre presente y futuro" (Geerhardus Vos, *Escatología Paulina*, pg. 51), juntamente con el pasado, que los escritores del Nuevo Testamento con frecuencia nos impulsan, por así decirlo, a dirigir nuestros ojos simultáneamente hacia adelante y hacia atrás a efectos de ver con mayor claridad el "terreno intermedio" que ahora ocupamos, es decir, a efectuar una sola mirada desde ambos "extremos." Por eso, nuestros "tiempos intermedios" no son un vacío cristológico, un solitario interludio entre la realidad pasada de Cristo, vista como preludio, y su realidad futura, vista como postludio. Porque "siempre y en

todos los eventos de la historia . . . Jesús está viniendo, y está viniendo pronto" (Hoeksema, *Dogmática Reformada*, pg. 775). El Catecismo de Heidelberg testifica de esta "ausencia siempre presente" de nuestro Señor: Porque "en su naturaleza humana Cristo no está ahora [con nosotros] en la tierra; pero en su divinidad, majestad, gracia, y Espíritu no está por un solo momento ausente de nosotros" (Q. & A. 47).

Esta perspectiva también nos abre una visión cósmica. Puesto que ahora ya estamos participando del "estado final, cumplido provisoriamente, . . . la totalidad del mundo circundante ha asumido un aspecto y un carácter nuevo" (Vos, *Escatología Paulina*, pgs. 38, 47). Por eso cada momento está escatológicamente preñado; la creación toda, y nosotros con ella, está de parto, "con los dolores" del parto, esperando ansiosamente su redención final (Rom. 8:18-25). Por eso podemos afirmar confiadamente: en toda la vida no hay nada que sea religiosamente neutro. El mito de la neutralidad quedó expuesto para siempre como la mentira que es.

Por eso "los postreros días" ya están con nosotros. Obviamente no son "postreros" en el sentido de introducir cosas nuevas que van a ocurrir solamente cuando todo lo pasado quede olvidado. Ni debemos considerarlos como "finales" después de los cuales ya no puede ocurrir nada. Su carácter de "postreros," su naturaleza final, señala más bien al despliegue medido de la historia escatológica, que con creciente ímpetu desemboca, como un crescendo, en la consumación de todas las cosas. Vivir correctamente en estos "postreros días" significa extenderse con expectativa a la aproximación de aquel gran "día del Señor" en medio mismo de todos nuestros días ordinarios. Porque el kairos final (el tiempo del retorno de Cristo) no reduce la importancia de nuestro cronos diario (el tiempo calendario), sino que le otorga significación penúltima. Todo tiempo es tiempo de Dios. Su kairos moldea nuestro cronos. Debemos abrirnos al kairos escatológico que viene en medio de la experiencia de nuestro rutinario cronos. Ese definitivo "tiempo del fin" le otorga urgencia tanto cronológica como escatológica a nuestra tarea diaria.

Al avanzar, generación tras generación, "entre los tiempos," la Escritura nos asegura que nuestra salvación "ahora está más cerca de nosotros . . . que cuando creímos" (Rom. 13:11) – un pasaje que llevó a Barth a introducir en su temprano concepto de escatología, radicalmente vertical, una mayor medida de movimientos horizontales. Nuestra dirección hacia el futuro está determinada por un sentido lineal del tiempo, divinamente establecido. Pero esta "proximidad" implica más que temporalidad cronológica. También nos confronta con todo el peso de un carácter decisivo cargado de kairos. El nuestro es tiempo de crisis medido por las normas del reino que viene. Por eso, el "fin" siempre está a la mano.

Porque por su Palabra y Espíritu el Rey siempre está cerca.

Debido a que "el Señor está a la mano," podemos vivir tranquilos, despreocupadamente (Fil. 4:5-6; Mt. 6:25-34). Porque el resultado ya está asegurado. Al mismo tiempo, el espectro del "todavía no" de estos tiempos intermedios nos impulsa a estar en activa expectativa. El aspecto del "ya" no alivia, sino intensifica la terrible realidad de reinos en conflicto en cada esfera de la vida, la política, leyes internacionales, relaciones sociales, educación, sindicalismo, y todo lo demás. Porque "junto al crecimiento y desarrollo del reino de Dios en la historia del mundo desde la venida de Cristo, también vemos el crecimiento y desarrollo del 'reino del mal' (Mt. 13:24-30, 36-43)." Entonces, como dice Hoekema

> Aquí volvemos a ver la ambigüedad de la historia. La historia no revela un triunfo simple del bien sobre el mal. . . . El mal y el bien siguen existiendo uno junto al otro. El conflicto entre ambos continúa durante esta era, pero puesto que Cristo ha ganado la victoria, el resultado final del conflicto nunca es cuestionado. El enemigo está peleando una batalla en derrota. (*La Biblia y el Futuro*, pg. 35)

Tomando prestada la bien conocida analogía de Oscar Cullmann, vivimos entre el día D y el día V. El gran "Día de Decisión" de Dios tuvo lugar en la cruz y la resurrección. Es un evento ocurrido de una vez para siempre, irrepetible. El "día de Victoria" final asoma en el horizonte. Con impaciencia atemperada y en la certeza de la fe transitamos hacia el apocalipsis que viene. Porque la "esperanza de la victoria final es tanto más viva debido a la inamovible convicción de que la batalla que decide la victoria ya se ha librado" (Cullmann, *Cristo y Tiempo*, pg. 87). El retorno de Cristo clarificará plenamente el misterio y el carácter oculto que aún se apegan a nuestro entendimiento de su primera venida. Porque la consumación significa completar el cumplimiento. Entre tanto, la comunidad cristiana vive "sobre la base de la *parousia* y hacia la *parousia*" (Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 682).

I. 5. La "Gran Demora"

"¡Ciertamente, vengo en breve!" (Ap. 22:20). Con estas palabras de partida, del final del primer siglo, que resonaron apocalípticamente en la isla de Patmos, Cristo le dice un adiós final a su iglesia. Sin embargo, no se tocó ninguna nota nueva. Lo que oyó Juan refleja fielmente lo que Jesús había proclamado durante su misión terrenal: ". . . Sabéis que el [Hijo del Hombre] está cerca, a la puerta" (Mt. 24:33). Esta perspectiva inminente escatológica también entró al testimonio, proclamación y en-

señanza de los apóstoles. Aunque la preocupación de Pablo era no "fijar el tiempo," hay, no obstante, "toda razón para creer que [él] vivía en la expectativa de una *parousia* de pronta realización" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pg. 92; vea también Ridderbos, *Pablo*, pgs. 487-88; Hoekema, *La Biblia y el Futuro*, pg. 123).

Aparentemente muchos tempranos cristianos evaluaron las profecías de Cristo como inminentes. Pero no pasó mucho y surgieron preguntas. ¿Cuán pronto es "pronto"? "¡El Señor está cerca!" (Fil. 4:5) – ciertamente tiene que significar "al alcance." "El tiempo está cerca" (Ap. 1:3). ¿Pero qué debemos pensar cuando "cerca" resulta ser muy lejos? ¿Acaso el mismo Jesús no había declarado enfática y repetidamente que la primera generación de sus discípulos vería en vida "ocurrir todas estas cosas" (Mt. 24:34; 10:23; Mrc. 9:1; 13:30)? Algunos miembros de la congregación de Tesalónica conjeturaron que si "el fin" estaba a la vuelta de la esquina, la respuesta apropiada sería abandonar sus respectivas vocaciones. Pablo reprocha esta actitud. Los llama a volver al orden: "No os canséis de hacer bien" (2 Tes. 3:6-15). Además de esta tensión escatológica estaban las burlas de los escépticos: "¿Dónde está la promesa de su advenimiento?" 2 Pe. 3:4). La primera venida de Cristo, afirmaban, no ha producido ninguna diferencia. En ninguna parte está a la vista su retorno. Las cosas nunca cambian.

Así surgieron las dudas. ¿Acaso estaba desubicada la fe original de los discípulos? ¿Acaso había calculado mal Jesús? ¿Acaso se estaba empantanando Dios? A lo largo de los siglos la experiencia de esta "gran demora" ha estado arrojando sus sombras perturbantes sobre las esperanzas escatológicas de muchos cristianos. Otros acomodaron estos sentimientos de desilusión leyendo en los escritos del Nuevo Testamento un período prolongado de tiempos, a modo de "solución de desplazamiento" a la crisis de expectativas pospuestas. Las hermenéuticas de los tiempos modernos, con sus cosmovisiones seculares y sus herramientas de análisis crítico, han transformado este problema de la fe en una construcción teológica, radicalmente alterada, es decir, en un futuro completamente abierto.

Fundamentalmente es la respuesta de Pedro (2 Pe. 3:1-13) la que tiene que mantener su vigencia. Es Dios quien mide nuestros tiempos y estaciones. Su modo de contar la "cercanía" difiere del nuestro – "mil años . . . un día." Como resultado del inmenso impacto del "ya" se ha producido un cambio global en la relación escatológica entre promesa/cumplimiento y el "todavía no." Porque "puesto que la salvación ya ha venido por medio de la muerte y resurrección de Cristo, el problema de la fecha de la *parousia* ya no puede ser de importancia decisiva" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pg. 74). Dentro de estos nuevos horizontes la "cercanía" sigue siendo un "componente absolutamente

esencial en la proclamación escatológica del Nuevo Testamento" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo,* Pg. 84) Por eso el tema de la "cercanía" en la inminente parousia no nos confronta como "una creciente crisis en la expectativa de la fe, sino como un urgente llamado de alerta" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pg. 94). El "problema de la demora" solamente se puede convertir en motivo de alejamiento espiritual cuando el "ya" no es honrado plenamente.

Incluso ahora, después de haber transcurrido dos mil años, y mientras anticipamos las frenéticas especulaciones que aparentemente siempre acompañan la aproximación del fin de un siglo, el llamado bíblico vuelve a tener, una vez más, vigencia: Lo más decisivo no es la proximidad o lejanía de la consumación, sino su certeza. El evangelio anula todos los intentos de calcular el tiempo y lugar (Mt. 24:23-28). Por eso es "preferible ni siquiera usar el término 'demora' – puesto que su solo uso implica un cálculo" (König, *El Eclipse de Cristo en la Escatología*, pg. 200). Los detalles del escatón están exclusivamente en manos del Escatos. Como diría Calvino: "Tanto el comienzo como el final de la nueva vida están a disposición [de Dios]" (Niesel, *La Teología de Calvino*, pg. 130). La experiencia de "demora" no indica un verdadero error en el testimonio bíblico o un verdadero atolladero escatológico. Porque,

> en el análisis final el factor "a la mano" no implica un interrogante en cuanto a la importancia del período interviniente, sino de la inseparabilidad entre futuro y presente. . . . El significado del tiempo interino no debe proceder del "problema de la demora de la *parousia,*" sino del motivo global del cumplimiento. (Ridderbos, *Pablo*, pg. 496)

La *crono*-logía está cargada de oportunidad (*kairos*). Ella crea el tiempo y espacio para la obra capacitadora del Espíritu, para la vida en el pacto, el extendimiento del evangelio, para los proyectos del reino. Por lo tanto tenemos que ser diligentes y "aprovechar bien el tiempo" (Ef. 5:15-16). Tenemos que vivir con "un sentido de urgencia, comprendiendo que el fin de la historia, tal como la conocemos, puede estar muy cerca, pero al mismo tiempo tenemos que seguir planificando y trabajando por un futuro en la tierra actual que pueda durar mucho tiempo" (Hoekema, *La Biblia y el Futuro*, pg. 52). Somos llamados a "una actitud que no *cuenta* el tiempo, pero constantemente *cuenta con* la venida del Señor. Entonces, aunque "inesperada," ella no sería "no-esperada" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pgs. 84,85).

I. 6. ¿Cómo Debemos Vivir Entonces?

El Nuevo Testamento plantea este interrogante con insistencia escatológica. El tiempo es breve; por lo tanto, "conducíos sabiamente," "perseverad en constante oración," traten a otros "justa y equitativamente," "velad" y sed "agradecidos" (Col. 4:1-6). La contraseña es *semper paratus* (compare Mt. 25:1-13), que no significa mirar constantemente para divisar el retorno de Cristo. Pero implica una actitud de disposición para este futuro, cimentado en un claro recuerdo del pasado. Un sentido de cumplimiento y expectativa van de la mano. Porque "la iglesia es la iglesia del futuro"; pero su expectativa está "basada en el hecho de haberse cumplido" (Ridderbos, *La Venida del Reino*, pgs. 519-20). A medida que el futuro penetra en el presente, debemos escudriñar el horizonte, por así decirlo, con un ojo atento al prometido retorno del Señor, y el otro atento a las tareas que tenemos a mano.

El apocalipsis sorprenderá a la mayoría de la gente desprevenida, irrumpiendo como un ladrón en la noche (1 Tes. 5:2; Lc. 12:35-40). Nunca está ausente el elemento de sorpresa (Ap. 3:3; 16:15). Pero la medida de nuestro susto será en proporción inversa a la medida de nuestra actitud de velar, de estar despiertos, de cumplir nuestros trabajos. Sin embargo, el velar no requiere ninguna decisión nueva, más allá del constante llamado a una respuesta obediente al Cristo del evangelio.

Por eso, la escatología bíblica no es excusa para un retiro, a otro mundo, abandonando las vocaciones recibidas de Dios. No tiene un "significado negativo, sino positivo, para la vida en el presente" (Ridderbos, *Pablo*, pg. 495). La expectativa del futuro fortalece nuestro mandato presente. Porque las normas de la Palabra de Dios no cambian. Son las mismas desde la creación hasta la consumación. Entre el pasado y el futuro de Dios, nuestra vida tiene un carácter provisorio. Pero no trae consigo un conjunto de "éticas interinas" separadas del mandato cultural. Por cierto, somos llamados a "poner la mira en las cosas de arriba" (Col. 3:2). Recordando, sin embargo, que este mandamiento no es estructural en su propósito, diciéndonos "dónde" vivir nuestras vidas, sino direccional, diciéndonos "cómo y en nombre de quién" vivir. La mejor forma de buscar las cosas de arriba es participar en la misión de Dios en este mundo. Porque "la unión entre expectativa escatológica y el llamado a la misión es esencial e indisoluble" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pg. 132). Lo que cuenta es la "santa mundanalidad," y no una preocupación obsesiva por nuestra propia y anticipada "bienaventuranza eterna." Porque "sin una visión del mundo, la expectativa cristiana es ciega y manca, y la presencia cristiana es farisáicamente separatista, o místicamente inmersa en sí misma" (Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 684). "Na-

da hay en el evangelio que prohiba [a los cristianos] a ser leales a la vida, a la tierra, a la cultura." Al contrario, el evangelio nos urge a "aceptar la vida durante el tiempo que Dios nos da para disfrutarla" (Ridderbos, *La Venida del Reino*, pg. 471), esto es como pacificadores, guardianes de la tierra, abogados de la justicia y agentes de amor al prójimo.

Capítulo II

El Milenio

Ser advertidos anticipadamente es ser armados así. Estamos entrando en una "zona de guerra." Por eso viene al caso una palabra de cautela.

> Demasiadas veces las batallas de la teología han sido libradas no solamente en . . ." condiciones de escasa visibilidad," sino también contra oponentes que están muertos y cuya literatura ha sido relegada a los estantes posteriores de las bibliotecas o a la basura. Esto es especialmente cierto en cuanto a la controversia sobre el milenio. (A. J. McCain, en Charles L. Feinberg, *Milenialismo*, pg. 13

II. 1. Una Voz, Muchos Ecos

En la tradición de nuestro cristianismo occidental se ha desatado una avalancha considerable de literatura teológica por la idea del reinado de Cristo durante "mil años." Conceptos fascinantes, muchas veces ingeniosos, a veces incluso fantásticos de la historia del mundo han brotado alrededor de un solo pasaje bíblico referido al milenio, esto es, Apocalipsis 20:1-6. Allí encontramos en seis breves versículos cinco referencias a (*ta*) *chilia ete* "(los) mil años," de los que derivamos el concepto del "kiliasmo."

A lo largo de los siglos ha surgido un sin número de teorías, escatologías que cubren la totalidad del destino del cosmos y de la raza humana. En formas secularizadas las ideas kiliastas han modelado tanto a los sueños facistas de una "solución final" al problema humano ("Tercer Reich" de Hitler) como a ideas marxistas de una sociedad utópica. En muchos círculos cristianos esta referencia fugaz en la visión de Juan funciona como el agujero de la cerradura hermenéutica a través del cual avisorar y reconstruir todo el drama bíblico desde Génesis, pasando por Ezequiel y Daniel hasta Apocalipsis. Cuatro escuelas principales de pensamiento han surgido, que van desde el amilenialismo, postmilenialismo y premilenialismo histórico al premilenialismo dispensacionalista teniendo todas ellas sus raíces en diferentes interpretaciones del significado bíblico de "milenio," vocablo que proviene de del latín

mille, que significa "mil," y *annus*, que significa "año."

Repetidas veces las comunidades cristianas han soportado dolorosos cismas debido a estas diferentes interpretaciones. No sólo está en juego la naturaleza del milenio, sino también la secuencia histórica de eventos relacionados a él. ¿En qué lugar del tiempo y del espacio hemos de ubicar a este "siglo de oro"? ¿Cómo están conectados el "rapto," la "doble resurrección" y la "gran tribulación"? Estas consideraciones impulsan a Berkouwer a decir que: "lo que realmente está en juego en la interpretación de Apocalipsis 20 es la cronología" (*El Retorno de Cristo*, pgs. 307-8). Los desacuerdos exegéticos referidos a la parousia, si esta va a ocurrir antes, durante, o después de la "gran tribulación," han desencadenado la aparición de campamentos antagónicos "pre-trib," "en-trib" y "post-trib." La iglesia evidentemente carece de una voz unificada. Su trompeta da un sonido incierto.

Sin embargo, estas lamentables divisiones son parte de un cuadro más grande. Porque la hermenéutica bíblica de una comunidad va de la mano de su cosmovisión. Por eso, "los aspectos exegéticos de la discusión con frecuencia toman un lugar posterior en cuanto a argumentos más generales referidos a la estructura del mundo" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pg. 293). Por eso aún una exposición fugaz del paisaje milenial muestra, según el comentario de D. H. Kromminga, que "no escasean los diferentes conceptos escatológicos." Este estado de cosas es tanto más grave porque "la perspectiva escatológica de una persona determina la estimación de su propio tiempo." Esto es igualmente cierto para los amilenialistas y premilenialistas como para los postmilenialistas" (*El Milenio en la Iglesia*, pgs. 113,114).

II. 2. En Retrospectiva

Las expectativas mileniales ya eran ampliamente difundidas en la iglesia primitiva. La mayoría de los primeros padres imaginaban alguna forma de restauración cósmica. Se recuerda la idea altamente especulativa de Orígenes, de que esta creación no es sino una en una "serie de mundos." Sin embargo, el uso que los padres hacían de la Escritura para apoyar sus conceptos, era con frecuencia poco convincente, exponiendo la influencia de los métodos alegóricos de interpretación. Los conceptos de Ireneo son muy representativos. Citando a Génesis 27:27-29, Ireneo explica que la bendición dada por Isaac a Jacob "se refiere indiscutiblemente al tiempo del reino, cuando los justos resuciten de los muertos y reinen; cuando la creación, renovada y liberada, produzca alimento de toda clase y en abundancia. . . ." Apelando a la tradición apostólica, Ireneo continúa:

> Vendrán días cuando crecerán viñas, cada una con diez mil brotes, y cada brote con diez mil ramas, y cada rama con diez mil vástagos, cada vástago con diez mil racimos, cada racimo con diez mil uvas; y cada uva, al ser exprimida dará veinticinco medidas de vino. Y cuando cualquiera de los santos tome uno de los racimos, otro racimo exclamará diciendo "yo soy un racimo mejor; tómame a mí." De la misma manera un grano de trigo dará diez mil espigas, cada espiga diez mil granos, cada grano diez libras de pura harina blanca. Y las frutas, semillas, y hierbas darán en la misma proporción. Y todos los animales, disfrutando estos frutos de la tierra, vivirán en paz y armonía, obedientes al hombre en plena sumisión (Henry Bettenson, *Los Primeros Padres Cristianos*, pgs. 99-100).

Tertuliano sostiene esperanzas similares:

> Porque nosotros también sostenemos que un reino nos ha sido prometido en la tierra, pero antes (que alcancemos) el cielo: En un estado diferente a este, como posterior a la (primera) resurrección. Este durará mil años, en una ciudad construida por Dios, Jerusalén.
>
> Porque, ciertamente es correcto y digno de Dios que sus siervos también se regocijen en el lugar donde sufrieron aflicciones en su nombre. Ese es el propósito de dicho reino, que durará mil años; período durante el cual los santos resucitarán antes y después, conforme al grado de sus méritos; y entonces cuando la resurrección de los santos esté completa, se efectuará la destrucción del mundo y la conflagración del juicio; nosotros seremos "transformados en un instante" en sustancia angelical al "vestirnos la incorrupción" y seremos transferidos al reino celestial. (Bettenson, *Los Primeros Padres Cristianos*, pg. 164)

Estas perspectivas kiliastas se mantuvieron ampliamente entre los primeros cristianos, aparentemente hasta la aparición de la "malinterpretación agustiniana." En su tesis: Ciudad de Dios/Ciudad del Mundo el obispo de Hippo se inclina por un concepto que ve el milenio como una realidad de reino presente. "Después de Agustín," dice Kromminga, "el kiliasmo pareciera haber desaparecido de la iglesia." Su exégesis de Apocalipsis 20 "tendía a alejar aún a la gente común del kiliasmo." Desde entonces la iglesia padeció una "carencia de grandes exponentes del kiliasmo" (*El Milenio en la Iglesia*, pgs. 29, 112, 113). Durante la Edad Media prevaleció una forma altamente eclesiástica de milenialismo agustiniano. Durante la era de la Reforma, Lutero, Calvino, y otros

reformadores recuperaron los conceptos amileniales más originarios de Agustín. Retrocediendo a los kiliastas que "limitaron el reino de Cristo a mil años," Calvino afirma que "el Apocalipsis, del que indudablemente tomaron el pretexto para su error, no los apoya. Porque el número 'mil' (Ap. 20:4) no se aplica a la eterna bienaventuranza de la iglesia, sino únicamente a las diversas perturbaciones que [desde el punto de vista de Juan] esperaba a la iglesia mientras seguía luchando en la tierra" (*Instituciones*, III,25,5).

Las circunstancias radicalmente cambiadas que siguieron en la estela del Renacimiento y la Reforma, es decir, la aparición de ideales democráticos, el pluralismo religioso, y la secularización de las principales iglesias durante el tiempo moderno, crearon el clima que condujo al nacimiento y la difusión de una multitud de teologías mileniales actualizadas. Estos desarrollos han continuado, sin tregua, llegando a esta última década del siglo veinte. Con unas pocas excepciones todos estos conceptos kiliastas de la historia se ajustan a uno u otro de los tipos básicos, agudamente contrastantes, antes mencionados, es decir, postmilenialismo, premilenialismo ya sea en su forma histórica o dispensacionalista, o amilenialismo.

II. 3. Tipos Básicos de Escatología

Cada una de estas principales teologías mileniales requiere al menos una breve discusión.

II. 3. 1. Postmilenialismo

Este concepto, llamado a veces "kiliasmo de la era presente de la iglesia" mira hacia un "futuro de máximo desarrollo del poder de Cristo y del Espíritu en el transcurso de esta dispensación" (Hendrikus Berkhof, *Cristo el Significado de la Historia*, pg. 166). El "evangelio social" del liberalismo moderno representa una revisión radical de la idea bíblica del milenio. Sus expositores introdujeron un "cambio de catástrofe a desarrollo." Sostenían que "la evolución [introducirá] gradualmente el milenio" (Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, pg. 717). Entregados a nociones de optimismo cultural, ligados a los conceptos darwinistas de historia, los liberales proyectaron el ideal de un continuo progreso evolucionario como resultado de logros humanos ajenos a toda noción de un cataclismo de intervención divina. En sus formas más históricas, ortodoxas, el postmilenialismo anticipa el comienzo de la "era de oro" que introduce el retorno de Cristo "sin ninguna clase de eventos catastróficos," sino por "la mera operación del evangelio y del Espíritu" (Kromminga,

El Milenio en la Iglesia, pg. 298). Consecuentemente, como lo expresa Loraine Boettner, un abogado del postmilenialismo:

> El postmilenialismo espera una edad de oro porque no será esencialmente diferente a la nuestra propia en lo que se refiere a los hechos básicos de la vida. Esta era desemboca gradualmente en la era del milenio a medida que una proporción creciente de los habitantes del mundo se conviertan al cristianismo. . . . Desaparecerán las herejías actuales, como ocurrió con las del pasado. . . . [Así] la venida del milenio será como la llegada del verano, aunque en forma mucho más lenta y en una escala mucho mayor. ("Postmilenialismo," en Robert G. Clouse, *El Significado del Milenio*, pgs. 120-21, 129, 133)

En el camino a la parousia el mal será reducido "a proporciones insignificantes, los principios cristianos serán la regla, no la excepción" a medida que el evangelio va penetrando persistentemente el mundo, y "Cristo retorne a un mundo verdaderamente cristianizado" (Boettner, *El Milenio*, pg. 14). Antony Hoekema, un amilenialista, considera este concepto como "una sobresimplificación romántica de la historia que, ciertamente, no cuenta con el apoyo de la información bíblica." Luego agrega, "Cristo ha ganado una victoria decisiva sobre el pecado y Satanás, de modo que el resultado final de la batalla nunca está en duda. No obstante, la antítesis entre Cristo y sus enemigos continuará hasta el final" (*La Biblia y el Futuro*, pg. 180).

A medida que las atesoradas esperanzas de paz son repetidamente anuladas en nuestros tiempos, y por "no ofrecer ninguna voz viva en defensa propia," Lewis Sperry Chafer, un ardiente proponente del premilenialismo dispensacionalista declara que: "el postmilenialismo está muerto" (en Charles L. Feinberg, *Milenialismo*, pg. 14).

II. 3. 2. Premilenialismo

Como el nombre lo indica, los premilenialistas creen que Cristo volverá antes del milenio para inaugurar "un reino de mil años de paz sobre la tierra" Berkouwer se refiere a esta anticipada edad de oro como a un "escatón temporario," un "intermezzo en la historia" (*El Retorno de Cristo*, pg. 292). Ridderbos considera a este concepto de un "interludio milenial" como un tropiezo mayor en el camino de una escatología bíblica. Porque el concepto neotestamentario de la historia de redención no ofrece "bases para la idea de que con la parousia solamente se alcanza un objetivo provisorio" (*Pablo*, pg. 559). Según las premisas pre-

mileniales el concepto resultante de la era actual está cargado de "una visión muy sombría de los desarrollos históricos." En agudo contraste con el postmilenialismo "no atesora ninguna expectativa de un gobierno de paz que se presenta según las líneas evolutivas; espera más bien una evolución demónica que será interrumpida de manera trascendente por Cristo que viene en su reino de gloria" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pg. 297). Consecuentemente, los premilenialistas históricos "esperan un reino de Cristo en la tierra por un período de mil años después de su retorno, y antes de ser introducida la etapa final" (Hoekema, *La Biblia y el Futuro*, pg. 180).

Sin embargo, al acercarse la parousia, primero tienen que ocurrir numerosos eventos: "la evangelización de las naciones, la gran tribulación, la gran apostasía o rebelión, y la aparición de un anticristo personal." Luego sigue el gobierno visible de Cristo sobre todo el mundo – "un reino que durará aproximadamente mil años, [reinando] con él su pueblo redimido. . . . las naciones incrédulas que todavía estarán sobre la tierra serán controladas y gobernadas por Cristo con vara de hierro" (Hoekema, *La Biblia y el Futuro*, pgs. 180-81).

Sin embargo, esta expectativa milenial es algo así como "una anomalía teológica." "Ni es completamente semejante a la era actual, ni es completamente como la era venidera" (Hoekema, *La Biblia y el Futuro*, pgs. 180-81). Visto en el contexto del testimonio global del Nuevo Testamento, la escatología premilenial le ha incorporado una enorme ambigüedad, es decir, "Por un lado está el triunfo [de Cristo], el esposamiento del hombre fuerte; por otra, continua la actividad del mal, la presencia del diablo" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pg. 306). Una ambigüedad relacionada está implícita en el concepto premilenialista del "rapto" inminente. Su concepto de los "mil años" tiene una forma muy terrenal. En cambio, el "rapto" con frecuencia es delineado en términos escapistas de otro mundo, tal como se lo exhibe abiertamente en las calcomanías para automóviles: "En caso del rapto, este vehículo no tendrá conductor." Con frecuencia se deja la impresión de que Cristo arrebata a sus seguidores al cielo. Sin embargo, cuando la Escritura habla de nuestra "reunión con él [Cristo]" (2 Tes. 2:1) y nuestra "[aparición] con él en gloria" (Col. 3:4) y Dios "trayendo consigo a los que durmieron en él" (1 Tes. 4:14), el acento de esos pasajes es terrenal. Porque la "Parousia de Cristo es dirigida [precisamente] hacia la tierra." Consecuentemente, "este ir de los creyentes para encontrar al Señor tiene el significado de ser ubicados junto a Jesús en su venida, la demostración abierta de pertenecer a él y de ser su pueblo, . . . de ser incluidos en su compañía, de moverse en su comitiva, de venir con Cristo en su gloria" (Ridderbos, *Pablo*, pg. 536).

Una vez aceptada la interpretación premilenial de Apocalipsis 20

como clave hermenéutica para el significado pleno de la Escritura, es prácticamente imposible resistir la tentación de leer todos los escritos paulinos en esta luz. Como dice Ridderbos refiriéndose a 1 Corintios 15, aunque no existe aquí la idea de "un reino intermedio, esta es claramente introducida con la lectura" (*Pablo*, pg. 558). De igual manera, dice Berkouwer, leer este pasaje como una "referencia paulina al milenio, tiene sabor a una excesiva influencia procedente de Apocalipsis 20" (*El Retorno de Cristo*, pg. 302).

En su más acabada forma dispensacional el premilenialismo, llevado con frecuencia a una enfervorizada popularidad, fue estimulado por la aparición de la Biblia Scofield a principios del presente siglo. Con ella hubo una reconstrucción global de la historia de redención. El principio básico del dispensacionalismo es su aguda distinción entre Israel y la iglesia. Dios tiene dos propósitos en la historia, encarnados en estos dos pueblos, propósitos que se mantienen diferentes a lo largo de toda la historia y por la eternidad. Su hermenéutica involucra "el sentido y significado de toda la Biblia, define el significado y curso de la era presente, determina los propósitos actuales de Dios y le da a la teología su material y método" (John Walvoord, *El Reino Milenial*, pg. 15). Consecuentemente, "su concepto de la era presente, hace al período entre advenimientos singulares e impredecibles en el Antiguo Testamento." Durante esta dispensación "el mundo se vuelve . . . paulatinamente más malvado a medida que el siglo transcurre" (Walvoord, *El Reino Milenial*, pg. 134).

Según este concepto, la historia bíblica generalmente es dividida en siete dispensaciones que van desde la creación del primer Adán hasta la parousia del postrer Adán. Porque "Dios obra con el mundo de la humanidad en el transcurso de la historia sobre la base de diversos pactos." Cada una de estas dispensaciones representa una "prueba diferente del hombre natural; y puesto que el hombre no satisface las sucesivas pruebas, cada dispensación termina en juicio." De esa forma los dispensacionalistas llegan a una "nueva filosofía de la historia de redención, en la que Israel tiene un papel preponderante y la [era de la] iglesia no es sino un interludio" (Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, pg. 710). Los di-pensacionalistas introducen una cuña entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. El primero es considerado como el libro de las manifestaciones pasados del reino, el Nuevo como el libro de la vida actual de la iglesia. El reino en su gloria restaurada espera el futuro milenio. Porque "milenio y reino indican exactamente las mismas ideas" (Feinberg, *Milenialismo*, pg. 184). Incluso el crítico bien intencionado no puede dejar de preguntar: ¿Qué, entonces, de la singularidad del camino de salvación?

II. 3. 3. Comentarios Interinos

El postmilenialismo es frecuentemente considerado como una escatología de "iglesia histórica" y el premilenialismo como escatología de la "historia del fin." Generalmente estos dos conceptos de la historia de redención son tomados en forma diametralmente opuesta entre sí, incluso mutuamente excluyentes. No obstante, comparten una preocupación común por la cronología. Ambos ven al milenio como un lapso de tiempo de "mil años" específicamente definibles, como un "siglo de oro" aunque orientados a calendarios muy diferentes. Pero ambos se inclinan a dedicar mucha atención a la "teología de información" (Berkouwer). El error de los kiliastas en general es que consideran al Apocalipsis como "historia escrita anticipadamente" basándose en la falsa presunción de que "al descodificar correctamente el Apocalipsis podemos escribir anticipadamente la historia" (König, *El Eclipse de Cristo en la Escatología*, pg. 135).

El elemento de verdad del kiliasmo en su forma postmilenialista es su vigoroso compromiso con la creación presente y su esperanza ferviente de la renovación del mundo de Dios. Esta "expectativa ardiente, apasionada, para esta tierra, y la existencia terrenal" es alimentada por un "motivo anti-espiritualista" frecuentemente unido a un "aspecto utópico" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pgs. 308, 296). Por otra parte el premilenialismo ofrece escasa esperanza para la era presente, únicamente la perspectiva de continuas pruebas y tentaciones, y eventualmente un tiempo de tribulación severamente intensificada obrada por los poderes satánicos. Por eso, estas dos escatologías se diferencian principalmente por aspectos de calendario, es decir, si el anunciado reino de paz será establecido durante esta dispensación o en la que sigue.

¿Nos quedamos entonces sin alternativa bíblicamente segura? ¿No hay otra opción que escoger entre el optimismo cultural de uno y el pesimismo cultural del otro? Afortunadamente existe un auténtico "tercer camino." No estamos obligados a unirnos a la visión de una realización intrahistórica del reino, ni a la de una esperanza diferida de una expectativa exclusivamente posthistórica. Como dice Berkouwer, "rechazar la certeza de un milenio trascendente como rechazar la certeza de una penetración evolutiva en el milenio" no significa ver al futuro con "menos seguridad y esperanza." Además, "esa menor certeza" no implica una "expectativa escatológica más débil." Tampoco "limita a esta expectativa, sino que la estimula." Porque la fe siempre descansa en "la certeza de que los caminos de Dios son y seguirán siendo inescrutables" (*El Retorno*

de Cristo, pg. 321).

II. 4. Decisiones Hermenéuticas

Inquirir en las opciones mileniales accesibles a nosotros, y tomar una posición, implica tomar algunas decisiones hermenéuticas. No es sorprendente que el principio de interpretación que modela a la totalidad de este estudio dogmático se incline decisivamente por una escatología amilenial. La "analogía de Escritura" que fundamenta este enfoque de historia bíblica también tiene que ser honrada cuando se intenta clarificar el significado de Apocalipsis 20. Consecuentemente, el milenio es un aspecto integral del desarrollo del tema central, es decir, creación, caída, redención y consumación en el drama bíblico. Así como la creación tiene un comienzo definido, también se mueve hacia un escatón decisivo, no a un interludio provisorio de "mil años" entre el actual "tiempo final" y el postrer "día del Señor." La estela total de la historia de pacto/reino es el contexto permanente para leer Apocalipsis 20, y para así entender su lugar y significado en el continuo flujo de la historia de redención. La cosmovisión bíblica tiene que informar a nuestra interpretación de Apocalipsis 20.

Este clásico pasaje sobre el milenio también requiere decisiones en cuanto a su género literario. Juan escribe estando "en el Espíritu en el día del Señor" (Ap. 1:10). Bajo esa inspiración comienzan a desplegarse sus visiones. Como obispo exiliado de un grupo de jóvenes iglesias, se encuentra en la "isla llamada Patmos" (Ap. 1:9). Esta es su base de operaciones. Pero las revelaciones que recibe vienen en forma de imágenes apocalípticas. Por eso, lo que nos dejó es "un libro altamente simbólico" (Louis Berkhof, *Teología Sistemática*, pg. 715). Esto se demuestra por el uso repetido de valores numéricos, tales como "siete," todos ellos con una carga de significado simbólico, por ej., siete candeleros, siete estrellas, y siete iglesias; un libro sellado con siete sellos, siete ángeles tocando siete trompetas, siete truenos, siete copas de ira, siete reyes. Un tema apocalíptico similar basado en números se muestra en los tres ayes y los tres espíritus inmundos, los veinticuatro ancianos sentados en tronos, los 144 mil escogidos, la ciudad con las doce puertas, el árbol de la vida con doce frutos, y el número de la bestia, 666. Igualmente el concepto "tiempos y tiempo y la mitad de un tiempo," es decir, tres años y medio o 42 meses, referidos simbólicamente a un período de tiempo establecido. La idea de "mil años" pertenece a la misma clase de tipología.

Juan escribe a la iglesia durante su segunda gran persecución, esto es bajo el emperador Domiciano alrededor del año 95 d. C. Dadas las circunstancias difíciles que motivaron el exilio de Juan, el mensaje de Apoca-

lipsis adquiere un profundo significado de extrema urgencia cuando es leído como un mensaje codificado a los creyentes de aquel día. El lenguaje es críptico, incluso secreto, con sus metáforas misteriosas y sus imágenes para los de la casa por si llega a caer en manos equivocadas. Los extraños quedarían confundidos por él. En cambio los cristianos, familiarizados con las profecías apocalípticas de Ezequiel, Daniel y el discurso apocalíptico de Jesús (Mt. 24), disponían de las claves necesarias para descifrar este mensaje en código.

Por eso, para la joven comunidad cristiana el Apocalipsis servía como libro de consuelo y seguridad en vista de oposición y martirio. Les aseguraba que Dios no había abdicado su trono. El Cordero de Dios ahora es el León de la tribu de Judá. "Solamente por ser El Cordero de Dios, puede ser el Rey de Reyes" (George E. Ladd, *Las Ultimas Cosas*, pg. 56). Este es el mensaje de Juan a las "siete iglesias," que simbolizan a la iglesia universal. A través de estas revelaciones dirigidas a sus lectores originales Juan nos sigue hablando en el día de hoy.

La aceptación de esta perspectiva establece la decisión básica que encaramos actualmente, tal como los demuestran cuatro formas principales de interpretar a Apocalipsis 20. Existe, en primer lugar, la escuela de "escatología cumplida" afirmando que estas cosas ya han sido cumplidas. También existe el concepto "futurista" de las teologías premileniales. Nuevamente, muchas teologías contemporáneas intentan destilar de los eventos aquí descritos "mitos" universales sin verdaderos puntos históricos de referencia. En contraste, la hermenéutica implícita en este estudio de dogmática considera los "mil años" como un comentario visionario sobre la era actual, desde la primera venida de Cristo (Apocalipsis 12) hasta su retorno (Ap. 22:16-20). Esta es la así llamada posición amilenialista. Esta manera de leer el Apocalipsis le otorga una relevancia muy práctica, muy terrenal, para nuestra vida hoy en el mundo de Dios. De esta manera ya no tenemos que esquivarlo como a un libro premonitorio o como un rompecabezas perturbante que debe ser armado. En cambio, nos ofrece un concepto bíblico de la historia de la redención, actualmente en proceso.

II. 5. Promilenialismo

Es tiempo ahora de introducir un concepto nuevo, una transición de amilenialismo ("a" significa "no existente" o peor, "opuesto a") a *pro*milenialismo ("pro" significa "por" en el sentido de "en favor de"). Muchos comentaristas concuerdan en que "el término amilenialismo no es muy feliz" puesto que no es una "descripción acertada del respectivo concepto (Hoekema, *La Biblia y el Futuro*, pg. 173). Refleja una posición pura y

descaradamente negativa. El término sugiere que los amilenialistas hacen poco más que oponerse a otros conceptos mileniales. Dan la imagen de permitir que pre y postmilenialistas expongan sus reclamos, mientras que ellos se conforman con actuar en sentido meramente negativo. Sin embargo, este concepto dudoso sigue reteniendo un lugar respetado en los vocabularios de los teólogos reformados. "El concepto amilenialista es, como el nombre lo indica, puramente negativo," dice Louis Berkhof justificando su uso, puesto que sostiene que "no hay suficiente base escritural para la expectativa de un milenio" (*Teología Sistemática*, pg. 708). De igual manera, según Hoeksema "los amilenialistas... creen que la escritura no enseña un milenio en ninguna forma" (*Dogmática Reformada*, pg. 816). Rechazando el concepto alternativo, "milenialismo cumplido" como "más bien torpe" Hoekema opta por usar el "término más breve y más común, es decir, amilenialismo" *La Biblia y el Futuro*, pgs. 173-74).

Pero, sin duda, no está mal preguntar si tenemos que seguir viviendo bajo la nube de una reputación meramente negativa, defensiva. ¿Acaso es el amilenialismo la última palabra sobre el tema? Jay Adams lo llama "un nombre equivocado para el sistema bíblico de escatología" (*El Tiempo Está Cerca*, pg. 107). Reconoce que es "suficientemente fácil criticar el término, y no tan fácil ofrecer un sustituto satisfactorio" (pg. 8). Sin embargo, reconocer esta dificultad es aceptarla como un desafío en pie. Porque no basta con decir simplemente "no" a la idea de "mil años" en Apocalipsis 20. Nos corresponde tocar una nota más positiva. Porque "cuando los libros amilenialistas hacen poco más que refutar el premilenialismo, le dan base a la acusación contraria de repudiar una clara enseñanza bíblica." La tarea del amilenialismo no consiste "en usar argumentos para eliminar el milenio, sino para explicarlo" Adams, *El Tiempo Está Cerca*, pg. 7). Por eso el término *pro*milenialismo tiene la intención de eliminar lo negativo y acentuar lo positivo.

Con frecuencia se afirma que el amilenialismo, rebautizado ahora como promilenialismo, representa una teología relativamente nueva y no comprobada. Contrariamente Louis Berkhof dice que es "tan vieja como el cristianismo." Es el "concepto más ampliamente aceptado...el único concepto que es expresado, o bien implicado, en las grandes confesiones históricas de la iglesia" (*Teología Sistemática*, pg. 708). Por eso la teología reformada está en condiciones de hacer una contribución al entendimiento de los "tiempos finales" tanto presentes como futuros. Teniendo a la historia bíblica como criba revelacional ofrecemos un lugar ventajoso para comprender, al menos vagamente, el curso de eventos en su misteriosa continuación que moldean a nuestras vidas. Toda historia humana y cósmica es escatológica. Tanto el Antiguo como el Nuevo

Testamento ofrecen constantemente la esperanza de cosas mayores y mejores por venir. Nunca falta del desarrollo del drama bíblico una perspectiva dirigida hacia adelante. La totalidad de nuestra vida juntos en el mundo de Dios es dirigida teleológicamente hacia un "día del Señor" tras otro, en camino a la venida del gran "día del Señor." A lo largo de una sucesión de provisorios "tiempos finales," ahora hemos entrado a los "tiempos finales" presentes y decisivos que apuntan al "tiempo final"

Dentro de estas perspectivas, la escatología se relaciona inseperablemente con la protología. En cuanto a la manera en que Dios trata con el mundo, la posibilidad de un cumplimiento total de todas las cosas en la consumación existe desde el principio como un potencial en la creación. En la caída misma Dios ya anuncia un triunfo redentor en medio de la enemistad (Gén. 3:15). El corazón del legado de Israel es su esperanza mesiánica. El evangelio, al relatar lo que ocurrió en la "plenitud de los tiempos," es decir, la vida, muerte, resurrección y ascención de Cristo, abre la puerta a la vida en el reino como una realidad actual, ya ahora, en estos "postreros días," y en forma consumada, en la parousia de Cristo. El derramamiento del Espíritu en Pentecostés representa un hito crucial dentro de la continuidad discontinua de la historia de salvación. Es el "comienzo del futuro." Porque:

> . . . la actividad del Espíritu de Dios es una manifestación actual del gobierno escatológico de Dios. El Espíritu es la dinámica del reino, y como tal es poder escatológico. . . . La presencia capacitadora del Espíritu es presencia escatológica. . . . [La presencia del Espíritu] es el anticipo del escatón, que en sí es un cumplimiento anticipado del escatón. El Espíritu es la primer manifestación de existencia escatológica . . . Entonces, en una palabra, la vida en el Espíritu es vida escatológica. (Richard Gaffin, "Vida en el Espíritu," en *El Espíritu Santo: Presencia Renovadora y Capacitadora*, pgs. 46-48)

Este es, entonces, el contexto revelacional para un concepto promilenialista de los "mil años." El mismo cubre un lapso de tiempo real, terrenal. Se extiende desde la primer venida de Cristo hasta su última venida. Igual que los otros valores numéricos del Apocalipsis, este tiene pleno peso, pero es expresado en símbolos apocalípticos. Su propósito es "crear un cuadro más que dar una suma exacta. El 'milenio' ya ha durado casi dos mil años" (Adams, *El tiempo Está Cerca*, pg. 86). La actual edad milenial señala la conquista de Cristo de los "principados y potestades" opuestos, el hecho de "atar al hombre fuerte" (Mt. 12:29; compare Lc. 10:18), a quien Juan identifica como el "dragón, aquella antigua serpiente [de Génesis 3], que es el diablo y Satanás." Es él a quien el ángel

del cielo "ató por mil años" (Ap. 20:2).

El punto decisivo ha quedado detrás de nosotros. El poder de la cruz y el poder de la resurrección, ahora también son el poder escatológico, es decir, el comienzo del fin." Las fuerzas de las tinieblas han sido derrotadas, aunque no eliminadas. En las palabras de la analogía de Cullmann, durante este tiempo de "muestra" en la historia redentora entre el "día D" (día decisivo de Dios" y el "día V" (su día de victoria) la vida está llena de bendiciones mezcladas, es decir, los triunfos de la gracia de Dios están mezclados con sus juicios que también siguen permaneciendo en la tierra. A todo nuestro alrededor "hay enigmas; hay misterio . . . Probablemente el misterio más profundo de la escatología sea que el gozo de esta perspectiva escatológica vaya de la mano de este suspenso" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pg. 322). Este es el cuadro que emerge de las visiones juaninas de los "siete sellos" (5:1-8:5), que revelan el significado de la historia, del llamado del evangelio proclamado por las "siete trompetas"(8:6-11:19), y de los "siete vasos" derramando el juicio final sobre la tierra (15:1-16:21). Estas señales séptuples de los tiempos, siguen un curso paralelo, pero de interacción, a los largo de la historia. "Cada una abarca la totalidad de la nueva dispensación, desde la primera hasta la segunda venida de Cristo." Juntos revelan "un progreso en la profundidad o intensidad del conflicto" (William Hendriksen, *Más que Vencedores*, pgs. 28,30). Por eso, leído contextualmente, Apocalipsis 20 no es "un relato narrativo de algún futuro reino terrenal de paz, sino la exhibición apocalíptica de la realidad de sufrimiento y martirio que aun continúa mientras el dominio de Cristo se mantiene oculto." Esta hermenéutica promilenial "no solo responde a la naturaleza del libro de Apocalipsis, sino que también es consistente con la claridad del contraste entre cruz y gloria" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*,pg. 37).

Por eso no hay lugar para un fácil triunfalismo en la vida en el reino. Porque "hasta que Cristo venga, la escatología de resurrección es la escatología de la cruz . . . . La señal de la escatología inaugurada es la cruz. Los creyentes no sufren a pesar de compartir la resurrección de Cristo, o junto a ese hecho, sino precisamente porque han sido resucitados y están sentados con él en el cielo" (Gaffin, "Vida en el Espíritu" en *El Espíritu Santo: Presencia Renovadora y Capacitadora*, pg. 54). Como con el conflicto entre las huestes del dragón y los ángeles de Miguel (Ap. 12), así también ocurre con los "mil años" (Ap. 20), ambos cubren la totalidad de la dispensación actual. Porque el libro de Apocalipsis como un todo es una "iluminación de la historia desde el punto de vista del triunfo aún oculto del Señor que está viniendo" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pg. 313).

II. 6. Un Mensaje No Sellado

"No selles las palabras de la profecía de este libro" le ordena el ángel a Juan, "porque el tiempo está cerca" (Ap. 22:10). Estas visiones apocalípticas nos llegan como un mensaje urgente, siempre relevante, a la vida milenial. Consecuentemente, la instrucción angelical conduce inmediatamente a severas exhortaciones y al reafirmante consuelo. Apocalipsis es un libro existencial. Por lo tanto es completamente leíble, enseñable, predicable y vivible en estos "postreros días." Porque "no es un discurso acerca del futuro, provisto para satisfacer nuestra curiosidad, sino un mensaje que proclama y nos dirige a la salvación incontrovertible de Dios" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pg. 314). La decisión esencial que nos confronta no es "entre interpretar el milenio como una faceta de la historia de la iglesia o como algo que se debe esperar al final de la historia. Es más bien la decisión entre consuelo apocalíptico y una narración estrictamente cronológica. Basado en el concepto promilenialista el Apocalipsis nos ofrece "una visión de la realidad vista en la perspectiva escatológica de estos postreros días" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pg. 315).

Capítulo III

Cuenta Escatológicamente Regresiva

III. 1. Señales de los Tiempos

Todos los caminos que transitamos convergen en la parousia, que se mantiene como una cumbre a lo largo del horizonte de este "tiempo final" de la historia. Y solamente una visión defectuosa puede ver a este drama escatológico como "un desarrollo histórico desde una etapa inferior a una superior." Ninguna cosmovisión evolutiva puede explicar "el fin" o el camino que conduce a él. Ambos resultan de la "poderosa obra del Hijo del Hombre" (Ridderbos, *La Venida del Reino*, pg. 469). Porque el futuro del mundo no carece de relación con el estado de cosas tanto pasadas como presentes. Tiene sus precursores que señalan la dirección y proclaman la venida del Rey.

Las Escrituras nos abren los ojos a varios de esos antecedentes. Una sola vez son llamados "las señales de los tiempos" (Mt. 16:3). Sin embargo, en pasajes esparcidos del Nuevo Testamento, encontramos alusiones a estas señales apocalípticas, alusiones que las identifican con mayor claridad. Ellas aparecen en diversas formas: personas, poderes, eventos, movimientos. En su sermón sobre las "últimas cosas" Jesús menciona "guerras y rumores de guerras," "hambre y terremotos," "tribulación," "falsos profetas," y la proclamación mundial del "evangelio del reino" (Mt. 24:3-14), ¡todas ellas, señales muy típicas de nuestros tiempos! Pablo habla en forma aun más concreta. Advierte a los creyentes acerca de "rebeliones," la aparición del "hombre de pecado, el "hijo de perdición – fuerzas hostiles mantenidas por un tiempo bajo control, por una presencia que las "detiene" (2 Tes. 2:1-12). En las epístolas de Juan los poderes de las tinieblas se encarnan en "el anticristo" y "anticristos" (1 Jn. 2:18, 22) y personas que niegan a Jesucristo y que tienen el aliento del "espíritu del anticristo" (1 Jn. 4:3).

¿Qué vamos a hacer con estas señales de nuestros "tiempos del fin"? Tanto Ridderbos (*Pablo*, pg. 528) y Berkouwer (*El Retorno de Cristo*, pg. 243) nos aconsejan con buenos motivos evitar la "escatología de información." Además, como dice Weber, "la esperanza del mundo" no descansa en la "comprensión cristiana de la realidad, sino en la "parousia

(retorno) del Resucitado" (*Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 680). Estas señales son para todos los tiempos. Son un llamado urgente a estar preparados, un llamado para los creyentes de aquel entonces y en aquel lugar, pero también para los de aquí y ahora. Esto es tan cierto que "Jesús pudo haber venido en cualquier momento durante los diecinueve siglos pasados sin que ninguna de las señales habría quedado incumplida." Por eso, en cada siglo, "cualquier concepto de las señales que haga imposible predicar la proximidad del retorno de Cristo es una distorción" (König, *El Eclipse de Cristo en la Escatología*, pgs. 191, 193).

El análisis de Hoekema es muy útil para captar bien las enseñanzas bíblicas referidas a estas señales. Resumiendo su discusión, tanto sus puntos negativos como positivos, somos introducidos, en primer lugar, a los siguientes "conceptos equivocados."

1) Pensar que "las señales de los tiempos estén referidas exclusivamente al . . . tiempo inmediatamente anterior a la parousia," sin "nada que ver con los siglos anteriores. . . ."

2) Pensar en las señales "únicamente en términos de acontecimientos anormales, espectaculares, catastróficos."

3) Pensar en ellos "como una forma de determinar el tiempo exacto del retorno de Cristo."

4) Pensar en ellos como un camino "para construir un calendario exacto de acontecimientos futuros."

Luego Hoekema discute, en cinco puntos la "función propia" de estas señales.

1) Ellas "señalan, en primer lugar," no al "futuro," sino a "lo que Dios ha hecho en el pasado."

2) "Las señales de los tiempos también señalan hacia adelante al tiempo final de la historia, particularmente al retorno de Cristo."

3) Ellas revelan "la continua antítesis en la historia entre el reino de Dios y los poderes del mal."

4) "Las señales de los tiempos son un llamado de decisión."

5) Ellas "llaman a estar constantemente alerta"(*La Biblia y el*

Futuro, pgs. 130-35).

La ruta hacia la venida del reino está en línea con estas señales escatológicas. Están en abierta exhibición. Sin embargo, solamente las personas con ojos iluminados por el Espíritu tienen la capacidad de verlos como lo que son y leerlos correctamente, aunque, aún con los ojos de la fe, solo borrosamente y desde la distancia. De todos modos, ellas están como poderosos recordatorios de que los justos juicios de Dios están en el mundo como terribles realidades, como "fuego sobre la tierra" (Lc. 12:49). Pero su clemencia y paciente misericordia no es menos real, llamando a todos los hombres al arrepentimiento puesto que Dios ha designado un día para el juicio (Heb. 9:27). Sabiendo esto, la iglesia, "desgarrada por cismos, y perturbada por herejías," puede mantener sus ventanas abiertas al futuro, confiada de que la historia de nuestros tiempos todavía sigue su curso y que el camino hacia "el fin" está despejado y abierto. Como las señales de advertencia a los transeúntes, indicando que hay "hombres trabajando," así las señales de los tiempos confirman "el hecho inconfundible de que Dios está trabajando" en el mundo (Ridderbos, *Pablo*, pg. 522).

Tal vez el aspecto más sobresaliente de todas las señales sea este, que están para ser vistas de todos, pero nosotros no tomamos nota de ellas. Somos como vendedores viajantes, conduciendo a casa cerca de la media noche al final de un largo día, las luces de neón iluminan la ruta, pero vamos ajenos a ellas porque nuestras mentes están a millas de distancia, planificando las ventas del día siguiente. Hemos oído que estos son "tiempos cambiantes." Pero cuando se trata de la respuesta humana, es muy poco lo que realmente ha cambiado. "Como fue en los días de Noé, así será la venida del Hijo del Hombre." La gente estará "comiendo y bebiendo, casándose y dando en casamiento," realizando todas las cosas buenas y comunes de la vida. ¿Pero quién es sensible a las señales escatológicas (Mt. 24:37-39)? Esta es la trágica suerte de nuestras sociedades post-cristianas, en rápido proceso de secularización, que "a pesar de todas las señales del inminente fin, la gente seguirá viviendo en una falsa paz mental (1 Tes. 5:3), no dispuesta a convertirse" (Ridderbos, *La Venida del Reino*, pg. 480).

III. 2. El (los) Anticristo (s)

Encontramos en las Escrituras la ominosa figura del anticristo/anticristos tanto como enemigo final como inmediato del reino de Cristo. Ambos cuadros emergen, el primero especialmente en Pablo, el segundo en Juan. Escribiendo a los jóvenes cristianos, Pablo les advierte contra

rumores perturbantes de que "el día del Señor [ya] ha venido." Porque "ese día no vendrá," dice Pablo, hasta que el anticristo – el "hombre de pecado," "el hijo de perdición" – manifieste su aparición como beligerante codiciador del trono de gloria divina. Su venida para usurpar el dominio de Cristo, motivada por "la acción de Satanás" será acompañada de "todo poder" y "señales y prodigios mentirosos" (2 Tes. 2:1-11). Como un Cristo sustituto, el anticristo representa una encarnación falsa. El es la imagen absolutamente negativa del Cristo de Dios. El anticristo es el supremo parásito, el mismo ego demónico contrario a Cristo. Por eso solamente puede erguirse en su estatura plena en un mundo donde "el evangelio del rey/reino" haya echado raíces.

En Pablo esta antítesis decisiva es mayormente reservada para la zona crepuscular que anuncia el amanecer del gran "día del Señor." El anticristo irrumpirá en la escena como un pseudo apocalipsis final, como el apocalipsis designado por Dios pero al reverso. Sabiendo que su tiempo se está agotando va a lanzar como enloquecido su contraofensiva final, desesperada, diabólicamente inspirada. Las líneas de batalla serán trazadas sobre la arena terrenal. Pero la lucha en todos los frentes paulatinamente se convertirá en una batalla escatológica global, en constante expansión. Esta lucha decisiva será librada en los límites exteriores de nuestro mundo de experiencias y aún mucho más allá (Ap. 12:7-9).

La tarjeta identificatoria del anticristo lleva el número "666" (Ap. 13:18). Su poder es grande, pero siempre inferior al "siete." Por lo tanto, está destinado a la derrota. Sin embargo, mientras el conflicto dura es en el anticristo que "la humanidad hostil a Dios tiene su definitiva expresión escatológica." Porque "la figura 'del hombre de pecado' está claramente puesta a ser el oponente escatológico del hombre Jesucristo."

> Su venida, tal como la de Cristo, es llamada una *parousia*; está marcada por toda clase de poderes, señales, y prodigios, semejantes a los de Cristo en el pasado. . . . El hombre de pecado es la última y suprema revelación del hombre (humanidad) hostil a Dios. (Ridderbos, *Pablo*, pgs. 514,515)

Por lo tanto, el anticristo es más que un rival individual. Representa a la humanidad en su rebeldía contra Dios. Pero también encarna poderes sobrehumanos. Es el mal encarnado, reuniendo y movilizando en su causa las huestes extrañas de las tinieblas. Sin embargo, es más que un "algo," más que una estrategia seductora, o una fuerza impersonal. Por mucho que nuestra mente moderna resista la idea, Pablo indica que eventualmente todo lo anticristiano tendrá su cabeza en un anticristo personal. Porque así como

> la unidad orgánica y corporativa de la vida humana encuentra su cabeza y representante . . . en Adán y Cristo, así también el anticristo, será una persona específica. El anticristo no sería tal si no fuera un punto personal de concentración del pecado, si no fuera *el hombre* de pecado. (Ridderbos, *Pablo*, pg. 516)

Pablo menciona al pasar que esta confrontación escatológica no está reservada exclusivamente a los "últimos días." Porque "ya está en acción el misterio de la iniquidad" (2 Tes. 2:7). Esta referencia fugaz en Pablo se convierte en tema mayor en Juan. En sus cartas la escena pasa de un futuro más distante al presente. "Hijitos," escribe Juan, "ya es el último tiempo." Juan recuerda el énfasis de Pablo "de que el anticristo viene." Luego se apresura a agregar que "[ya] han surgido muchos anticristos." El enemigo no es solamente singular, sino plural. Es legión, y sus cómplices están demasiado cerca para estar tranquilos. En efecto, en los días de Juan estos falsos cristos surgían dentro de las mismas filas de los fieles. "Salieron de nosotros," pero "no eran de nosotros." Igual que el padre de ellos, el mentiroso, ellos también vivían la mentira, negando que "Jesús es el Cristo." En el escenario de Juan el espíritu del anticristo aparece vestido de herejía. Porque "este es el anticristo, el que niega al Padre y al Hijo" (1 Jn. 2:18-25). Estos "falsos profetas" aparentemente habían sido víctimas de los rechazos gnósticos de la realidad de la encarnación. Negar que Jesucristo es "de Dios" y que ha "venido en la carne" es quebrantar la comunión con ambos, tanto con el Padre como con el Hijo (1 Jn. 4:3). Quienes encarnan el espíritu del anticristo rechazan el gran mandamiento del amor que es el corazón mismo del mensaje de Juan. Muchos desertores anticristianos han "salido por el mundo" – penetrando también el nuestro – "no confiesan que Jesucristo ha venido en carne." Todo aquel que abraza esta herejía es "el engañador y el anticristo" (2 Jn. 6-7).

El anticristo usa muchas máscaras. El es uno y es muchos. En todas las edades levanta su horrenda cabeza. Porque

> la señal del anticristo, semejante a otras señales de los tiempos, está presente a lo largo de la historia de la iglesia. . . . Cada era proveerá su propia y particular forma de actividad anticristiana. Pero nosotros [también] esperamos una intensificación de esta señal en la aparición *del* anticristo antes del retorno de Cristo. (Hoekema, *La Biblia y el Futuro*, pg. 162)

III. 3. El que lo Detiene y sus Detenciones

Con este enmascarado "hombre de pecado" que anda suelto, este endiablado "hijo de perdición," el anticristo y sus cómplices; con el poder acumulativo de estos anticristos y sus cómplices anticristianos instalando sus emboscadas a lo largo del camino del reino que viene – ¿cómo es posible todavía, que en vista de todo ello, para muchas personas la vida todavía sea vivible, incluso disfrutable y productiva? Respondiendo a esta urgente pregunta escatológica Pablo señala a la presencia de una fuerza restrictiva en la historia del mundo. Porque, por ahora el "misterio de la iniquidad" es mantenido bajo control por un poder contrario. Sin embargo, algún día terminarán estas limitaciones. ¡Ser advertido es estar preparado de antemano (2 Tes. 2:6-8)! Como dice Berkouwer "es difícil captar aquí el significado de Pablo, porque se estaba dirigiendo a los creyentes de Tesalónica en cuanto a un tema familiar para ellos" (*El Retorno de Cristo*, pg. 125) – pero no para nosotros. Abundan las preguntas y hay pocas respuestas satisfactorias. Solo el tiempo dirá lo que es.

Pero esto podemos decir: Pablo se refiere a esta influencia restrictiva como a un poder y también como a una persona. Ustedes saben, les recuerda a sus lectores, "*qué* detiene" la manifestación plena de la diabólica furia del anticristo. Es como si hubiese una represa que retiene el torrente de rugientes aguas que el anticristo está por soltar sobre este mundo. Esa última manifestación se mantiene en suspenso "para que [el anticristo] pueda ser revelado a su tiempo." Cuando se haya cumplido el ciclo de esta acción restrictiva tendrá lugar la batalla final de vida o muerte. Entonces la confrontación decidirá decisivamente esta antítesis entre el reino de la luz y el reino de la tiniebla que retrocede todo el camino hasta Génesis 3.

En forma prácticamente simultánea Pablo prosigue identificando a este poder restrictivo como una persona. "El misterio de iniquidad ya está en acción" en el mundo. Pero "el que lo detiene" también está activo. Todavía hay una medida de justicia y paz entre los hombres y las naciones, en unas partes más que en otras. El trabajo constructivo todavía es posible. Esto durará, dice Pablo, hasta que el que lo detiene "sea quitado." Porque eventualmente va a dar un paso al costado, retirarse y levantar su mano restrictiva. Cuando esto ocurra el poder destructivo del mal avasallará libremente al mundo. Entonces serán revelados los poderes "del inicuo" en su furia irrestricta.

Los contornos generales del cuadro son bastante claros, aunque sea difícil colocar los detalles. "Indudablemente se puede establecer un caso, conforme a Berkouwer, "afirmando que la demora de la venida del hom-

bre de pecado se debe a la actividad de alguna fuerza temporaria en la historia, aún cuando no conozcamos la naturaleza de esta fuerza" (*El Retorno de Cristo*, pg. 127). Según lo ve Ridderbos, esta perspectiva escatológica no señala tanto a un "específico fenómeno histórico, sino que habla en lenguaje apocalíptico de factores sobrenaturales que determinan la detención de las últimas cosas" (*Pablo*, pg. 525). Una idea se sugiere por sí misma: ¿Acaso es posible ver en el retiro de quien detiene y en sus medios de detención una señal escatológica anunciando el retiro de las influencias de la "gracia común" de Dios, gracia que preserva y conserva? Ello colocaría a la antítesis entre bien y mal en un contraste sin atenuantes, la antítesis entre aquellos que son "por mí" y los que son "contra mí," entre los que guardan el pacto y los que quebrantan el pacto, entre el reino de luz y reino de las tinieblas.

III. 4. El "Estado Intermedio"

En todas partes del mundo innumerables lápidas llevan grabadas las palabras "duerme en Jesús" y "en paz descansa." Un misterio casi impenetrable rodea a esas piedras memoriales. Principalmente son un testimonio de la vida vivida, pero también a la esperanza que se extiende más allá de "tres veintenas de años y diez." Hay una inscripción lapidaria que da testimonio reflexivo a la fe viva de un hombre con esta confesión elocuentemente simple pero profunda: "Perdonado." Una cosa está clara, donde el árbol cae, queda. Pero lo que hay más allá de la muerte nos confronta como una realidad paradógica. En esta transacción que a todos nos toca hacemos la última entrega de la "paga del pecado" (Rom. 6:23). El severo segador es nuestro "último enemigo" (1 Cor. 15:26). Pero esta historia también tiene una cara luminosa. "Para nosotros que estamos en Cristo la muerte no es una satisfacción por el pecado; lo fue para Cristo, pero no para nosotros. . . . Porque la muerte de Cristo fue parte de la maldición; para nosotros la muerte es una fuente de bendición" (Hoekema, *La Biblia y el Futuro*, pg. 84). Por eso miramos a la muerte como la transición de un destino aparentemente irrevocable a la victoria en la compañía de los "espíritus de los justos hechos perfectos" (Heb. 12:23). Esta perspectiva hace que Pablo declare que "vivir es Cristo, y morir es ganancia" (Fil. 1:21).

Pero transcurrido el funeral, concluidos los discursos de despedida, cuando las flores se marchitaron y se secaron las saladas lágrimas, entonces ¿qué? ¿Acaso podemos decir alguna cosa significativa respecto del inmediato después? La Escritura solamente habla en "susurros" (Berkouwer) de ese estado de existencia. Ya en Calvino encontramos una limitación hermenéutica similar. "Conformémonos con los límites divina-

mente establecidos para nosotros" dice Calvino, y no los "transgredamos"; abstengámonos de "investigaciones superfluas," en cambio "estemos satisfechos con el 'espejo' y su imagen 'borrosa' hasta que veamos a [Dios] cara a cara (1 Cor. 13:12) (*Instituciones*, III, 25,6, 11). Por eso, muchas preguntas podrán quedar sin respuesta. Pero no estamos totalmente a oscuras. Porque en la muerte como en la vida estamos "con Cristo" – "esto es todo lo que Pablo sabe acerca del estado intermedio" (Hoekema, *La Biblia y el Futuro*, pg. 104). Esta seguridad es lo que al final de cuentas más importa, es decir, "la promesa de una comunión continua" con Cristo (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pg. 52). Como dice Calvino: "La Escritura no va más allá de decir que Cristo está con ellos y los recibe en el paraíso" (*Instituciones*, III,26,6).

Aunque la Escritura no ofrece "explicaciones teóricas del estado intermedio" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pg. 51), ni ningún análisis detallado del mismo, su realidad es una presuposición básica de la Biblia. Con la clase de claridad acumulativa que tipifica su desarrollo de la historia, la Escritura establece como premisa fundamental la continuidad de nuestra existencia como criaturas humanas. Nunca se detiene para "probarla," como, a otro nivel, tampoco ofrece argumentos racionales para la existencia del Dios Creador. Una vida después como realidad posterior a esta vida es un axioma inquestionable del drama teleológicamente dirigido de la historia escatológica. El aquí y ahora no es un callejón sin salida. En su lejano extremo hay un portal que se abre a una misteriosa continuidad, pero también a una discontinuidad que es, simultáneamente, más y menos, que nuestra vida actual. Como lo expresa Calvino, la lucha contra el pecado y el mal habrá terminado. Pero la corona eterna todavía espera. En el estado intermedio todavía hay una anticipación de cosas mayores por venir. Tiene un carácter precursor, marcado por una gloria provisional, esperando la parousia (*Instituciones*, III,25,6). Para Calvino "la totalidad del estado intermedio está enfocado en la expectativa de lo por venir – de la venida de Cristo." Por eso, puesto que la esperanza cristiana "se extiende más allá de la tumba y por último hasta la parousia misma, . . . la tensión entre el 'ya' y el 'todavía no' aun tiene que permanecer para aquellos que, en la muerte, esperan la venida del Señor" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pgs. 49, 34). De modo que, esta forma de estar con Cristo no disminuye sino intensifica la esperanza escatológica de aquellos que exclaman: "¡Hasta cuándo!" ¿Cuánto falta para la resurrección final? Por eso, desde donde estamos ahora, no debemos mirar al estado intermedio y a la parousia como esperanzas separadas, sino como dos fases de un solo movimiento escatológico. "La muerte no es el escatón en un sentido absoluto, pero es *un* escatón" (Weber, *Fundamentos de Dogmática*, Vol. II, pg. 665).

La muerte no es la entrada a una sala de espera geriátrica, donde se interrumpe la vida y todo queda en suspenso. Nuestro "traslado" no nos obliga a un estado de adormecimiento, a un sueño del alma, o a una existencia inconsciente, y por cierto no a la extinción o aniquilación. Porque para Pablo "partir y estar con el Señor" difícilmente podría haber sido una perspectiva personal "mucho mejor" bajo circunstancias tan poco auspiciosas (Fil. 1:23-24).

Aunque "no hay dudas en cuanto a la realidad de los creyentes en presencia de Cristo inmediatamente después de la muerte," no obstante, "el significado de esta realidad y el lugar que ocupa en la totalidad de la salvación" es mucho menos clara (Ridderbos, *Pablo*, pg. 506). Pero este es "nuestro consuelo en la vida y en la muerte" que aún las disrupciones producidas por la muerte no pueden cortar los lazos que unen a Cristo con su cuerpo. Porque "si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos. Así pues, sea que vivamos, o que muramos, del Señor somos. Porque Cristo para esto murió y resucitó, y volvió a vivir, para ser Señor así de los muertos como de los que viven" (Rom. 14: 8-9). La vida de Cristo es la garantía segura de la nuestra. Así como nuestra vida antes de la muerte está centrada en Cristo, así también lo está después de la muerte. No hay nada en toda la creación que pueda romper esta unión (Rom. 8:39). Por eso, la vida en el estado intermedio no tiene una "existencia independiente." Ni ofrece una "base separada de consuelo." Es "totalmente absorbida por la esperanza de la resurrección y sin ella no existiría" (Ridderbos, *Pablo*, pg. 506).

No obstante, lo que significa estar espiritualmente vivos, separados de nuestra actual existencia histórica, es algo que nos deja atónitos. Vivir más allá de la vida corporal, pero todavía no en el estado de gloria es "un modo inconcebible de existencia" (Ridderbos, *Pablo*, pg. 507). En todo intento por describirlo estructural y funcionalmente, las palabras nos fallan. No contamos con claves antropológicas. Sin embargo, la dirección no está oculta. La vida después de la muerte no es un volver atrás. Al mismo tiempo "todavía no" es todo lo que estamos designados a ser y a llegar a ser. Es un estado "provisional e incompleto" (Bavinck, *Magnalia Dei*, pg. 634). Pero es el siguiente paso en nuestra peregrinación escatológica. En medio de las muchas ambigüedades que cruzan el aquí al más allá, siempre estamos en "buenas manos." Y por ahora, eso basta.

III. 5. La Vida de Resurrección

Domingo tras domingo, innumerables adoradores, tanto en catedrales como en iglesias subterráneas, recitan el artículo de fe: Creemos en la "resurrección del cuerpo." Esta es una confesión singularmente cristiana.

Los filósofos griegos (Hech. 17:30-32) y pensadores del Esclarecimiento abogan por teorías de la "inmortalidad del alma." Basaron esta doctrina en una cualidad de durabilidad que supuestamente es inherentemente invencible en el espíritu humano. Desafortunadamente esta noción dudosa, ajena, también se ha abierto camino para entrar al cristianismo histórico. Sin embargo, en el mejor de los casos, es un "artículo de fe mezclado" (Bavinck, *Dogmática Reformada*, Vol. IV, pg. 567). Porque, como dice Hoekema, "el concepto de la inmortalidad del alma no es una doctrina distintivamente cristiana. En cambio, lo que es céntrico al cristianismo bíblico es la doctrina de la resurrección del cuerpo" (*La Biblia y el Futuro*, pg. 91).

Por eso, en agudo contraste con tradiciones helenistas, gnósticas y algunas humanistas, la Escritura acentúa la integridad de la vida corporal. Su importancia como creación y su importancia redentora es manifiesta sobre todo en la encarnación, "el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, . . . semejante a nosotros en todas las cosas." Esta enseñanza bíblica nos compromete ya ahora a promover el bienestar totalmente corporal de toda vida humana y de otras realidades creadas. Además, más allá de nuestra historia actual, nos ofrece la firme promesa escatológica de una completa restauración a novedad de vida, esto es, de nuestra resurrección y de la restauración de toda la creación. Porque la escatología personal va de la mano con la escatología cósmica (Rom. 8:18-25). En la Escritura "una expectativa no se opone a la otra" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pg. 36).

La muerte sigue siendo un intruso extraño, antinormativo, en la vida de la creación. La resurrección señala a la restauración final de todas las cosas a un estado de normalidad. Ella enfoca nuestra vista más allá de la perspectiva nebulosa de un estado intermedio a un futuro mucho más reconocible. El mundo de la resurrección suena a algo mucho más familiar y terrenal. Porque "en mi carne he de ver a Dios" (Job 19:26) en una "nueva tierra donde mora la justicia" (2 Pe. 3:13). Ciertamente, el escatón resultará en cambios dramáticos. Un "cuerpo glorificado" se levantará del sepulcro (Fil. 3:21). Aparecerá un mundo renovado, purgado por fuego (2 Pe. 3: 10-13). Sin embargo, estas discontinuidades escatológicas presuponen una continuidad igualmente real con nuestra actual vida terrenal. Como dice Hoekema, ahora vivimos "en un estado de unidad psicosomática. Así fuimos creados, así somos ahora, y así seremos después de la resurrección del cuerpo" (*Creados a Imagen de Dios*, pg. 218). Tal vez en este punto nos ayude el lenguaje de la fe de la iglesia. Nuestros antepasados frecuentemente vieron la resurrección como nuestro "traslado" a la gloria. Imagíneselo como un libro, fielmente traducido, por ejemplo, del alemán al inglés; al leerlo encontramos continuidad en el

tema al mismo tiempo que seguimos el flujo de la discontinuidad idiomática.

La Escritura regularmente describe la vida resucitada en términos negativos: cuerpos sin dolor, ojos sin lágrimas de sufrimiento, vida sin influencias de corrupción. ¿Pero cómo podemos dar expresión positiva a estas esperanzas seductoras? Lo hacemos a sabiendas, pero con una previsión limitada. Es una hermenéutica limitada de fe que agudiza nuestra visión del futuro. Anticipamos la "perfección que viene" después que lo imperfecto haya pasado" (1 Cor. 13:10), por fe no por vista. No sabemos a ciencia cierta "lo que seremos"; pero sabemos que "cuando aparezca [Cristo] seremos como él porque le veremos como él es" (1 Jn. 3:2). Por eso, la santa ignorancia es propia a las expectativas de la comunidad cristiana. Esto queda claro en la analogía usada por Pablo de la semilla y la planta (1 Cor. 15:35-50). Porque "así como hay continuidad entre la semilla y la planta, así habrá continuidad entre el cuerpo actual y el cuerpo de resurrección." Pero "así como del aspecto de la semilla no se puede predecir el aspecto futuro de la planta, así no podemos decir, observando al cuerpo actual, cómo será exactamente el cuerpo de resurrección" (Hoekema, *La Biblia y el Futuro*, pg. 248).

La realidad de nuestra esperanza de resurrección, como toda otra esperanza, está centrada en Cristo. Aparte de él, como afirma Calvino, "es demasiado difícil para la mente humana comprender." Reconociendo que "es difícil creer que los cuerpos, una vez consumidos por la descomposición, finalmente y a su tiempo, serán levantados," Calvino sostiene que "una de las ayudas con las que la fe puede superar este gran obstáculo" es el "paralelo de la resurrección de Cristo" (*Instituciones*, III, 25,3). La realidad de nuestra vida "todavía no" resucitada está firmemente anclada en la realidad potenciadora de la resurrección de Cristo "ya" ocurrida (Rom. 8:11; 1 Cor. 6:14; 2 Cor. 4:14). Nuestra resurrección está incorporada a la suya, y su resurrección autentifica la nuestra. La obra renovadora del Espíritu en nuestras vidas ahora ya es un comienzo escatológico de nuestra futura vida resucitada (2 Cor. 3:18; 4:10-11; Fil. 3:10-11). Puesto que nosotros como "personas genuinamente nuevas" algún día seremos "totalmente nuevos," podemos abrazar las bendiciones soteriológicas que recibimos en esta vida" como "un anticipo de bendiciones mayores, bendiciones que esperamos en una era por venir" (Hoekema, *La Biblia y el Futuro*, pg. 9).

Este anticipo de la renovación definitiva que "viene del Señor que es Espíritu" es la promesa y garantía de su consumación final. Por eso el aquí, y el más allá de nuestra historia corporal "no están mutuamente opuestos como lo inferior a lo superior en el sentido de una antropología dualista, sino como dos modos de existencia corporal, de la que la

resurrección de Cristo constituye el punto decisivo" (Ridderbos, *Pablo*, pg. 543).

Mientras esperamos el sonido de la trompeta podemos anticipar una identidad antropológica real. La apertura de los sepulcros indicará una restauración de los diversos aspectos de nuestra manera de ser humanos. "Conoceremos plenamente" así como somos "plenamente conocidos." Al movernos del "ahora" al "entonces" Pablo dice "permanecen la fe, la esperanza y el amor" (1 Cor. 13:12-13). Esto presupone que seguiremos teniendo fe, esperanza y amor. Jesucristo es el arquetipo. El que resucitó fue el mismo que murió y que fue sepultado. "Vean mis manos y mis pies"; con estas desafiantes palabras de invitación reanima a sus descorazonados discípulos. "Mirad mis manos y mis pies, que yo mismo soy; palpad y ved; porque un espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo" (Lc. 24:39). En otra aparición leemos que "ninguno de sus discípulos se atrevía a preguntarle: ¿Tú, quién eres? Sabiendo que era el Señor" (Jn. 21:12). Pero en su cuerpo glorificado las puertas cerradas y trabadas eran incapaces de impedir su entrada. Quizá nos ayude una cruda analogía de la ciencias físicas a imaginar esta espectcular transformación: un objeto determinado, operando bajo una frecuencia inusual, exhibe patrones extraordinarios de comportamiento. De todos modos, seguimos viendo a través de un vidrio, borrosamente.

Sin embargo, esto podemos afirmar: El artículo de fe concerniente a "la resurrección del cuerpo" se refiere al "hombre como fue creado por Dios, para la gloria de Dios, y para su servicio, e igualmente a su resurrección de los muertos y a su salvación por Dios" (Ridderbos, *Pablo*, pgs. 548-49). Por eso podemos afirmar de todo corazón que somos, y seguimos siendo, nosotros los que resucitamos. . . . No es otro ser humano que comienza a existir; es este cuerpo humano que es cambiado" (Hendrikus Berkhof, *La Fe Cristiana*, pg. 527).

III. 6. El Juicio Final

Desde la creación original hasta la creación renovada la Palabra de Dios para el mundo es siempre la misma: "Pero corra el juicio como las aguas, y la justicia como impetuoso arroyo" (Amós 5:24). En el comienzo el orden creado estaba marcado por este shalom – "¡Era muy bueno!" Pero después hubo derramamiento de "sangre justa" (Heb. 11:4). Por eso, a lo largo de la historia de la redención los profetas declaran incesantemente: "Haced justicia" (Miq. 6:8). En la plenitud de los tiempos Cristo bendice a quienes tienen "hambre y sed de justicia" (Mt. 5:6). En el final Dios juzgará al mundo con justicia. Entonces la justicia será plenamente vindicada. Pero la Palabra de Dios también tiene un lado caracterizado por el "de lo contrario," el del Juez justo que da "retribución

a los que no . . . obedecen el evangelio de nuestro Señor Jesucristo" (2 Tes. 1: 5-8). El mandato permanente de que la humanidad se presente ante el tribunal del juicio divino en el retorno de Cristo, representa la vindicación final, pública, de la inalterable Palabra de Dios. Al final

> . . . tiene que haber una rendición de cuentas políticas, y el poder que haya sido mal usado en la historia política tiene que ser devuelto a su fuente original. Y en algún sentido esto tiene que ser un evento "público." Los gobernantes corruptos de la historia tienen que comparecer en juicio; los reyes injustos de Israel y Judá, los faraones egipcios, los gobernantes de Asiria y Siria, los césares romanos, Hitler, Stalin, Idi Amin, los políticos corruptos del así llamado "mundo libre." El abuso del poder no puede pasar impune en la rendición final de cuentas. (Richard Mouw, *Cuando los Reyes Vienen Marchando*, pg. 31)

Por cierto, los juicios de Dios ya están operando en el mundo (Rom. 1:18-32). Pero más allá del presente a la humanidad toda le espera un día de juicio final. "Porque es necesario que todos nosotros comparezcamos ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba según lo que haya hecho mientras estaba en el cuerpo, sea bueno o sea malo" (2 Cor. 5:10). En esa última corte de justicia se pronunciarán veredictos definitivos de vida y muerte, anulando toda otra corte superior de apelaciones. Las normas del juicio serán las mismas que ahora, es decir, si nuestra vida está "escondida con Cristo en Dios" o si "aun estamos en nuestros pecados." No habrá normas sorpresivamente nuevas. Pero sí habrá expresiones de sorpresa (Mt. 25:31-46).

Este cuadro escatológico del juicio final es la contraparte del clásico argumento moral para la existencia de Dios. La existencia de un "mundo de orden moral" no requiere prueba racional. En la Escritura su existencia es auto-evidente. Especialmente en los escritos paulinos es un axioma que "un día, Dios juzgará al mundo" (Ridderbos, *Pablo*, pg. 552). Mientras duren los actuales "tiempos finales" Dios sigue atemperando su justa indignación mediante su paciente misericordia, llamando insistentemente al arrepentimiento. Pero cuando finalmente el día de gracia haya completado su curso, cuando la copa de iniquidad del mundo desborde, entonces aparecerá Cristo para hacer justicia, una vez para siempre.

Sin embargo, ya en esta vida, nuestros "pecados nos encontrarán" aunque ambiguamente (Agustín). Ahora ya el bien y el mal son su propia recompensa. Pero en el final, a efectos de descubrir todo, el Juez tomará su asiento para pronunciarse definitivamente sobre estos muchos casos

abiertos y cerrados. Y juzgará con justicia, conforme al grado de luz revelacional que la gente recibe y conforme a su respuesta (Mt. 11:20-24). Esta enseñanza del evangelio tiene implicaciones de largo alcance para el mandato misionero de la iglesia. Pero nosotros, entre quienes la Luz ha resplandecido tan brillantemente "¿cómo vamos a descuidar una salvación tan grande?" (Heb. 2:3). Entonces, finalmente, todos recibirán lo que más anhelan de la vida al responder al evangelio. Por lo tanto, proclamar el juicio, tanto presente como futuro, es proclamar la Palabra encarnada, crucificada, resucitada y exaltada ahora. Su Retorno culminará la "gran reversión" inaugurada con su primer venida. El quitará la máscara a todo engaño e hipocresía (Lc. 11:37-52). Establecerá una rectificación definitiva de los pleitos entre hombres y naciones, exponiendo nuestros impulsos más profundos, aclarando las ambigüedades de la historia, y exhibiendo abiertamente los archivos secretos de la intriga internacional. Sin embargo, tenemos que ser cautelosos, dice Pablo, para honrar la paciencia de Dios durante estos "últimos días" y "no pronunciar juicio antes de tiempo, antes que el Señor venga." Su venida "aclarará también lo oculto de las tinieblas, y manifestará las intenciones de los corazones; y entonces cada uno recibirá su alabanza de Dios" (1 Cor. 4:5). Como dice Berkouwer:

> Al mal ya no se lo llamará bien, ni al bien, mal; ya no se cambiará la oscuridad en luz y la luz en oscuridad; lo amargo ya no se hará dulce ni lo dulce amargo (Is. 5:20). Este es el fin inevitable y radical de todo engaño humano. El conflicto entre bien y mal llegará a su fin, como también todos los argumentos referidos a motivos, intenciones, y a la naturaleza del bien. . . . El error será expuesto, el verdadero error de apartarse del Señor. Esta exposición a la luz será más clara, más justa, más veraz, y más completa que cualquier [anatema, condenación, o rechazo de errores que se haya pronunciado] en los anales de la iglesia. . . . Todos los motivos falsos serán anulados y toda sofistería se hará impasable. Se revelará quién creyó realmente que dar era más bienaventurado que recibir (Hech. 20:25) y quién cerró su corazón a las necesidades de su hermano. (1 Jn. 3:17) (*El Retorno de Cristo*, pg. 160)

Por fin lo torcido será enderezado, serán satisfechos los daños no pagados – los crímenes no aclarados contra la humanidad, la difamación del nombre de Dios, la matanza desenfrenada de los no nacidos, la indiferencia hacia las necesidades clamorosas de pobres y oprimidos. Porque "demasiada injusticia pasa impune, demasiada bondad, no recompensada, para que nuestras conciencias reposen conformes con las

condiciones tal como son en la presente dispensación" (Bavinck, *Magnalia Dei*, pg. 641). Al final "todos compareceremos ante el tribunal de Cristo. Porque escrito está: 'Vivo yo, dice el Señor, que ante mí se doblará toda rodilla, y toda lengua confesará a Dios.' De manera que cada uno de nosotros dará a Dios cuenta de sí" (Rom. 14:10-12).

Esta corte escatológica de justicia solamente tiene dos salidas – el "camino ancho" que conduce a la muerte, y el "camino angosto" que conduce a la vida. Ambos destinos, cielo e infierno, son tan reales como la creación caída y redimida misma. El infierno: solamente podemos hablar con profunda reluctancia de esta terrible perspectiva, con temor y temblor, pero tenemos que hacerlo para no suprimir el terrible testimonio de la Escritura convirtiéndonos en cómplices de la condenación de otros a miseria eterna (Ez. 3:16-21). Cuando la gente exclama desesperada: "¡la guerra es un infierno!"; o, cuando por otra parte, agasajan a un huésped con una "cena celestial," hay algo en nosotros que responde a tales hipérboles. No obstante, esas declaraciones sobreacentuadas no logran captar el significado intensamente urgente que la Escritura asigna al cielo y al infierno. La plena realidad de ellos no puede ser reducida a nuestra vida de experiencias contemporáneas como si fuesen dos horizontes históricos en conflicto. Por cierto, experimentamos, ya en esta era, un anticipo tanto de la vida como de la muerte eterna. Pero solamente Cristo, nuestro Substituto soportó el peso completo de "la angustia y el tormento del infierno" aquí en la tierra (Catecismo de Heidelberg, Q. & A. 44). Y solamente él experimenta ahora la gloria plena del estado celestial. Para el resto de la humanidad la realidad plena del infierno y del cielo espera hasta el día del juicio. Entonces la borrosa antítesis del momento será plenamente revelada como una contradicción fija.

La comunidad cristiana también tiene que comparecer ante el tribunal divino. Porque "la iglesia, la *ecclesia militans*, con todas sus divisiones, su disciplina y su insubordinación, su predicación, su amor, tiene que recordar que el juicio comienza por la casa de Dios" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pg. 160). Y "si comienza por nosotros, ¿cuál será el fin de aquellos que no obedecieron al evangelio de Dios?" 1 Pe. 4:17). La iglesia no está excenta de esta adjudicación final (1 Cor. 3:10-15). Porque "todo aquel a quien se haya dado mucho, mucho se le demandará" (Lc. 12:48). Además, como ocasionalmente lo expresa Kuyper "muchas veces el mundo es mejor de lo que podemos esperar, y la iglesia peor." No obstante, el creyente puede confesar: "Vuelvo mis ojos al cielo y espero confiado como juez a Aquel que ya soportó el juicio en mi lugar delante de Dios" (Catecismo de Heidelberg Q. & A. 52). Aunque los fracasos de los cristianos "entrarán a consideración en el día del Juicio, . . . el punto

esencial" es este: "los pecados y fracasos de los creyentes serán revelados en el juicio como pecados perdonados" (Hoekema, *La Biblia y el Futuro*, pg. 259). Lo que ya tiene vigencia ahora, también la tendrá en "el fin," ninguna condenación hay para los que están en Cristo. Porque el Juez es nuestro Salvador y Señor. "Y de la manera que está establecido para los hombres que mueran una sola vez, y después de esto el juicio" así para la comunidad cristiana, Cristo "aparecerá por segunda vez, sin relación con el pecado, para salvar a los que le esperan" (Heb. 9:27-28).

III. 7. "Todo en Todos"

En "el final" la historia bíblica cierra su ciclo completo – no como el resultado confuso de un círculo vicioso de acontecimientos siempre recurrentes, sino como la consumación teleológica de la historia de redención. Entonces serán restauradas las relaciones del pacto que estaban rotas. El reino alcanzará su cumplimiento inigualado. En su escenario de apertura el Génesis nos deja con un huerto, un huerto donde Dios está obrando para crear los cielos y la tierra. En el Apocalipsis de Juan vuelve la visión original – Dios todavía está obrando, creando de nuevo todas las cosas, pero hay un avance decisivamente escatológico, ¡el huerto se ha vuelto ciudad! Entre estas dos grandes épocas, y uniéndolas, está el evangelio del reino que viene, que arrastra los aspectos redimibles de la cultura humana y los introduce a la "nueva Jerusalén."

Nuestro concepto del "fin" fija de una vez para siempre nuestro concepto del "comienzo." O bien consideramos a la creación como restaurada o la consideramos como suplantada. Bavinck rechaza acertadamente la idea de "repristinación," – de un simple retorno al Edén, como si el plan de futuro de Dios demandase borrar la pizarra de todo lo que haya ocurrido entre el principio y el fin. También rechaza la idea de "destrucción." Porque Cristo no vino para destruir las obras del Padre o los hechos de obediencia de sus seguidores, sino únicamente las obras del diablo y a los que sirven a su causa diabólica. Dios es, en cambio, el gran Restaurador de la creación (Veenhof, *Naturaleza y Gracia en Bavinck*, pgs. 19-20). Calvino ya sostenía este concepto afirmando que, "Cristo no vino para la destrucción del mundo, sino para su salvación" (*Instituciones*, III,25,9). Otros siguieron en esta dirección. La expectativa de "la renovación de la creación actual es favorecida por los teólogos reformados" dice Louis Berkhof (*Teología Sistemática*, pg. 737). Hendrikus Berkhof también afirma este concepto escatológico, sosteniendo que la "ortodoxia reformada generalmente pensaba en términos de re-creación" en la que "el mundo venidero sería la renovación y consumación de este" (*La Fe Cristiana*, pgs. 520, 529). Porque la visión de Juan de "un nuevo cielo

y una nueva tierra" en la que la palabra raíz para "nuevo" es *kairos* (Ap. 21:1), en vez de señalar a "la aparición de un cosmos totalmente distinto al actual," señala a "la creación de un universo que, aunque gloriosamente renovado, mantiene continuidad con el actual" (Hoekema, *La Biblia y el Futuro*, pg. 280). Ni siquiera "el fuego eliminará al universo." Porque "después del fuego todavía estarán los mismos 'cielos y tierra,' pero gloriosamente renovados . . ."William Hendrikson, *La Biblia Sobre la Vida del Más Allá*, pg. 205).

Por eso, la parousia no introduce una rotura radical con el pasado. La totalidad del espectro de temas que hemos cubierto en este estudio, sus muchos temas en su unidad básica y su rica diversidad, convergen en la realidad de la era que viene. Los contornos familiares del orden creado con sus estructuras y funciones divinamente asignadas, moldean y dan forma a la vida de una humanidad resucitada en el mundo renovado de Dios, donde todas las cosas serán totalmente redimidas, completamente redirigidas hacia su meta señalada. La profecía de Isaías (capítulos 60 y 65) de un tiempo de "transformar las espadas en arados" tendrá su cumplimiento final en la nueva tierra.

¿Es posible avisorar, ahora ya, un mundo donde "more la justicia" (2 Pe. 3:13)? El Apocalipsis de Juan nos ayuda a verlo con sus calles de oro, el río de la vida, árboles que fructifican todo el año, la puertas de la ciudad abiertas de día y de noche. ¡Es un cuadro del paraíso recuperado, cuyo orden del día es el shalom! Estos conceptos terrenales eran muy familiares para los jóvenes cristianos: La "nueva Jerusalén" recordaba la Jerusalén geográfica, tan familiar para ellos, el centro histórico de redención de sus esperanzas cristológicas. Puesto que el escatón pertenece al Escatós, al Señor que tan bien conocían, "el futuro nunca puede ser tildado de *terra incognita*, 'el reino de lo desconocido.' " Aunque la vida en la tierra renovada exceda nuestras expectativas más atrevidas (1 Cor. 2:9), no es "lo desconocido del futuro, sino lo conocido en el futuro lo decisivo para la reflexión escatológica" (Berkouwer, *El Retorno de Cristo*, pg. 13). De la humanidad glorificada leemos que "sus obras con ellos siguen" (Ap. 14:13). Aún "los reyes de la tierra traerán su gloria y honor" a la ciudad; "no entrará en ella ninguna cosa inmunda," sino únicamente "la gloria y la honra de las naciones" (Ap. 21:24-27). Por eso,

> la ciudad santa no está totalmente desconectada de las condiciones actuales. Los fugaces cuadros bíblicos de esta ciudad nos dan razón para pensar que sus contenidos no serán totalmente extraños para personas como nosotros. En efecto, los contenidos de la ciudad serán más semejantes a nuestros actuales patrones culturales de lo que normalmente se reconoce. (Mouw, *Cuando los Reyes Vengan*

Marchando, pgs. 6-7)

¿Pero qué de nosotros, cristianos de las postrimerías del siglo veinte? A veces volvemos a pintar el cuadro de Juan en términos tan ajenos al mundo ("más allá del horizonte azul"), como un lugar lejano ("una hermosa isla en algún lugar"), con nombres de extraño sonido ("tierra Beulah"), de modo que nos resulta difícil imaginarla como real, y tanto más desearla. Proyecciones tan etéreas llevan a Hoekema a señalar acertadamente:

> ¿. . . acaso hace justicia semejante concepto a la escatología bíblica? ¿Vamos a pasar la eternidad en alguna parte lejana del espacio, vestidos de ropas blancas, tocando arpas, cantando canciones, y pasando de nube en nube al hacerlo? Al contrario, la biblia nos asegura que Dios creará una nueva tierra en la cual viviremos para alabanza de Dios en cuerpos glorificados, resucitados. Por eso, esperamos pasar la eternidad en esa nueva tierra, disfrutando sus bellezas, explorando sus recursos, y usando sus tesoros para la gloria de Dios. (*La Biblia y el Futuro*, pg. 274)

Bavinck acentúa este mismo punto de continuidad en medio de la discontinuidad:

> No debemos pensar en términos de una creación completamente nueva. Porque el cielo y la tierra, como existen actualmente ciertamente tendrán su fin en su forma presente (1 Cor. 7:31), y serán quemados y purgados por fuego (2 Pe. 3:6, 7, 10), así como la tierra fue inundada por el diluvio. Pero así como los seres humanos son renovados por Cristo, pero no son destruidos para ser creados de nuevo (2 Cor. 5:17), esencialmente también el mundo será preservado aun cuando experimente un cambio tan grande en su forma que se lo llama cielo nuevo y tierra nueva. (*Magnalia Dei*, pg. 644)

Por eso tenemos que tratar de rehabilitar para nuestros tiempos la experiencia viva de los primeros cristianos. Para asediadas comunidades cristianas del presente, angustiadas por la pobreza, opresión y persecusión, la consumación ofrece una esperanza de un "reposo" (Heb. 4:9-10). Pero el "nuevo orden" también ofrece abundantes oportunidades para una renovada realización del mandamiento cultural. Habrá momentos de exuberante adoración, cara a cara con nuestro Señor, ya no restringida a un templo (Ap. 21:22), resolviendo de esa manera y para siempre los reclamos contrapuestos de la membresía de la iglesia. Pero también

habrá tiempo para cultivar el huerto en este paraíso, para actividades constructivas en esta ciudad, tiempo para leer esos buenos libros a los que de alguna manera nunca accedemos, para terminar esas cartas a medio escribir, para eliminar los incompletos de nuestras calificaciones académicas. Como lo expresó una vez mi profesor de química: una eternidad para realizar experimentos de laboratorio, sondeando las insondables maravillas de la creación. Quizá podamos unirnos a Barth para escuchar más de la música de Mozart. En Cristo "todas las cosas son [nuestras]) (1 Cor. 3:21-23). Porque "los mansos heredarán la tierra" (Mt. 5:5). Ya ahora todo esto, y más, nos pertenece en esperanza – algún día en perfección.

Bibliografía

Abbott, W. M., y J. Gallagher. *Los documentos del Vaticano II.* Nueva York: Herder & Herder, Association Press, 1966.

Adams, Jay. *El tiempo Está Cerca.* Nutley, Nueva Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1970.

Agustín. *Las Confesiones de San Agustín.* Londres: Dent & Sons, 1946.

Barth, Karl. *La Palabra de Dios y la Palabra del Hombre.* Boston/Chicago: Pilgrim Press, 1928.

———. *La Epístola a Los romanos.* Londres: Oxford, 1950.

———. *Dogmática de la Iglesia.* I/1, III/3, III/4. Edinburgh: Clark, 1955.

Bavinck, Herman. *La Catolicidad del Cristianismo en Kerk.* Kampen: Zalsman, 1888.

———. *La Cosmovisión Cristiana.* Kampen: Kok, 1913.

———. *Dogmática Reformada,* Vols. I, II, III, IV. Kampen: Kok, 1928.

———. *Magnalia Dei.* Kampen: Kok, 1931.

Bavinck, J. H. *El Impacto del Cristianismo sobre el Mundo No-Cristiano.* Grand Rapids: Eerdmans, 1948.

———. *La Iglesia entre Templo y Mesquita.* Grand Rapids: Eerdmans, 1966.

Berkhof, Hendrikus. *Cristo el Significado de la Historia.* Richmond: John Knox Press, 1966.

———. *Christelijk Geloof.* Nijkerk: Callenbach, 1973.

———. *La Fe Cristiana.* Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

———. *Ensayos sobre el Catecismo de Heidelberg.* Sin fecha.

Berkhof, Louis. *Volumen Introductorio a la Teología Sistemática.* Grand Rapids: Eerdmans, 1932.

———. *Teología Sistemática.* Grand Rapids: TELL, 1968.

———. *La Historia de las Doctrinas Cristianas.* Grand Rapids: Eerdmans, 1949.

———. Berkouwer, G. C. *Fe y Santificación.* Grand Rapids: Eerdmans, 1952.

———. *La Providencia de Dios.* Grand Rapids: Eerdmans, 1952.

———. *Los Sacramentos.* Kampen: Kok, 1954; traducción al inglés *The Sacraments.* Grand Rapids: Eerdmans, 1969.

———. *Fe y Justificación.* Grand Rapids: Eerdmans, 1954.

———. *La Persona de Cristo.* Grand Rapids: Eerdmans, 1954.

———. *Revelación General.* Grand Rapids: Eerdmans, 1954.

———. *El Triunfo de la Gracia en la Teología de Karl Barth.* Grand Rapids: Eerdmans,1956.

———. *Fe y Perseverancia.* Grand Rapids: Eerdmans,1958.

———. *Elección divina.* Grand Rapids: Eerdmans, 1960.

———. *El Hombre: Imagen de Dios*. Grand Rapids: Eerdmans, 1962
———. *La Obra de Cristo*. Grand Rapids: Eerdmans,1965.
———. *El Pecado*. Grand Rapids: Eerdmans,1971.
———. *El Retorno de Cristo*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
———. *La Iglesia*. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
Bettenson, Henry. *Los Tempranos Padres Cristianos*. Londres: Oxford, 1956.
———. *Los Padres Cristianos Tardíos*. Londres: Oxford, 1970.
Beuker, G. J. *Regreso y Renovación*. Uelsen, Alemania: Synode der Evangelisch-altreformierten Kirche in Niedersachsen, 1988.
Blocher, Henri. *En el Comienzo*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1984.
Bloesch, Donald. *Aspectos Esenciales de Teología Evangélica*. San Francisco: Harper & Row, 1978.
Boer, Harry R. *Pentecostés y el Testimonio Misionero de la Iglesia*. Franeker: Wever, 1955.
Boettner, Loraine. *El Milenio*. Grand Rapids: Baker, 1958.
Bonhoeffer, Dietrich. *Cartas y Notas de la Prisión*. Nueva York: Macmillan, 1972.
———. *Etica*. Nueva York: Macmillan, 1975.
Braaten, Carl. *Historia y Hermenéutica*. Filadelfia: Westminster, 1966.
Bruce, F.F. *Llama que Se Extiende*. Grand Rapids: Eerdmans,1958.
Bruggink, Donald. *Culpa, Gracia y Gratitud*. Nueva York: Half Moon Press, 1963.
Brunner, Emil. *Dogmática*, Vol. II. Filadelfia: Westminster, 1950.
———. *El Mediador*. Filadelfia: Westminster, 1957.
Bultmann, Rudolf. *Jesús y la Palabra*. Nueva York: Scribner, 1958.
———. *Jesucristo y la Mitología*. Nueva York: Scribner, 1958.
———. Bergsmüller, Alfred. *La Declaración Teológica Barmer*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1983.
———. Burkhardt, Helmut. *La Doctrina Bíblica de la Regeneración*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press; Exeter, England: Paternoster, 1978.
Calvino, Juan. *Comentario sobre Efesios*. Grand Rapids: Eerdmans,1948.
———. *Comentario sobre (1 Pedro) las Epístolas Católicas*. Grand Rapids: Eerdmans, 1948.
———. *Comentario sobre Jeremías*. Grand Rapids: Eerdmans, 1948.
———. *Comentario sobre (Amos) los Doce Profetas Menores*. Grand Rapids: Eerdmans, 1950.
———. *Las Instituciones de la Religión Cristiana*. Ed. John T. McNeill and Ford Lewis Battles. Filadelfia: Westminster, 1960.
Clouse, Robert G. *El Significado del Milenio*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1977.
Corduan, Winfred. *Sierva de la Teología*. Grand Rapids: Baker, 1981.
Cullmann, Oscar. *Cristo y el Tiempo*. Filadelfia: Westminster, 1950.
Daane, James. *La Libertad de Dios*. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.

Darwin, Charles. *El Origen de las Especies.* New York: P.F. Collier, 1909.

de Dietrich, Suzanne. *El Propósito de Dios que se Despliega.* Filadelfia: Westminster, 1974.

De Ridder, Richard. *El Deseo de mi Corazón para Israel.* Nutley, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1974.

———. *Dios no ha Rechazado a su Pueblo.* Grand Rapids: Baker, 1977.

De Graaf, S. G. *Pueblo de la Promesa.* Vol. I. Santa Catarina: Paideia, 1977.

De Graaff, Arnold, y James H.Olthuis. *Hacia un Concepto Bíblico del Hombre.* Toronto: Association for the Advancement of Christian Scholarship, 1978.

Diemer, J. Heinrich. *Naturaleza y Milagro.* Toronto: Wedge, 1977.

Dillenberger, John, Ed. *Martin Lutero: Selecciones de sus Escritos.* Garden City, N.Y.: Anchor Book, 1961.

Dooyeweerd, Herman. *Una Nueva Crítica del Pensamiento Teórico.* Filadelfia: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1953-58.

———. *Perspectiva Cristiana*, Nro. 1. Amsterdam: Buijten and Shipperheijn, 1962.

———. *En la Luz Crepuscular del Pensamiento Occidental.* Nutley, N.J.: Craig Press, 1968.

Dowey, Edward. *El Conocimiento de Dios en la Teología de Calvino.* Nueva York: Columbia University Press, 1952.

Feinberg, Charles. *Milenialismo.* Chicago: Moody Press, 1982.

Fowler, Stuart. *¿Qué es Teología?* Blackburn, Australia: Foundation for Christian Scholarship, n.d.

———. *En Cuanto a Ser Humano.* Blackburn, Australia: Foundation for Christian Scholarship, 1980.

———. *La Iglesia y la Renovación de la Sociedad.* Potchefstroom: Potchefstroom University Press, 1988.

Gilkey, Langdom, *Creador del Cielo y de la Tierra.* Garden City, N.J.: Doubleday, 1959.

Greidanus, Sidney. *El Predicador Moderno y el Texto Antiguo.* Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

Gutiérrez, Gustavo. *Bebemos de Nuestras Propias Fuentes.* Maryknoll, H.Y.: Orbis Book, 1984.

Hendriksen, William. *Más que Vencedores.* Grand Rapids: Baker, 1939.

———. *La Biblia y la Vida en el Más Allá.* Grand Rapids: Baker, 1959.

Henry, Carl F., Ed. *Doctrina Cristiana Básica.* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962.

———. *Dios, Revelación, y Autoridad.* Waco, Tex.:Word, 1976.

Hoekema, Antony. *La Biblia y el Futuro.* Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

———. *Creado a Imagen de Dios.* Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

———. *Salvados por Gracia.* Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

Hoeksema, Herman. *Dogmática Reformada.* Grand Rapids: Reformed Free Publishing Association, 1966.
Holmes, Arthur. *Contornos de una Cosmovisión.* Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
Holwerda, David. *El Neo-Pentecostalismo Golpea a la Iglesia.* Grand Rapids: Christian Reformed Church Board of Publications, 1968.
Jewett, Paul. *El Concepto de Emil Brunner de Revelación.* Londres: J. Clarke, 1954.
Jüngel, Eberhard. *Karl Barth: Un Legado Teológico.* Filadelfia: Westminster, 1986.
Kalsbeek, L. *Contornos de una Filosofía Cristiana.* Toronto: Wedge, 1975.
Kant, Immanuel. *La Religión en los Límites de la Razón Pura.* Nueva York: Harper, 1960.
———. *El Conflicto de las Facultades.* Nueva York: Abaris, 1979.
———. *La Crítica del Juicio.* Indianápolis: Hackett. 1987.
Kelly, J.N.D. *La Joven Doctrina Cristiana.* Londres: Black, 1958.
Kline, Meredith. *Tratado del Gran Rey.* Grand Rapids: Eerdmans, 1963.
———. *Consignado por Juramento.* Grand Rapids: Eerdmans, 1968.
Klooster, Fred. *Búsqueda del Jesús Histórico.* Grand Rapids: Baker, 1077.
König, Adrio. *El Eclipse de Cristo en la Escatología.* Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
Kraus, H. J. *El Pueblo de Dios en el Antiguo Testamento.* Nueva York: Association, 1958.
Kromminga, D. H. *El Milenio en la Iglesia.* Grand Rapids: Eerdmans, 1948.
Kuitert, Harry. *¿Wat Heet Geloven?* Baarn: Ten Have, 1977.
Kuyper, Abraham. *La Obra del Espíritu Santo.* Grand Rapids: Eerdmans, 1941.
———. *Cristianismo y la Lucha de Clases.* Grand Rapids: Eerdmans, 1950.
———. *Principios de Teología Sacra.* Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
———. *Conferencias sobre Calvinismo.* Grand Rapids: Eerdmans, 1970.
———. *Souvereiniteit in Eigen Kring.* Amsterdam: Kruyt, 1880.
Küng, Hans. *Justificación, La Doctrina de Karl Barth y la Reflexión Católica.* Nueva York: Nelson, 1964.
———. *La Iglesia.* Nueva York: Doubleday, 1976.
Ladd, George, E. *Una Teología del Nuevo Testamento.* Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
———. *Las Ultimas Cosas.* Londres: Scripture Union, 1978.
Langer, Susanne K. *Filosofía en una Clave Nueva.* Cambridge: Harvard University Press, 1951.
Machen, J. Gresham. *El Nacimiento Virginal de Cristo.* Nueva York: Harper, 1930.

Maier, Gerhardt. *El Fin del Método de la Crítica Histórica*. San Louis: Concordia, 1977.

Mann, Thomas. *José el Proveedor*. Nueva York, Knopf, 1944.

Minear, Paul S. *Imágenes de la Iglesia en el Nuevo Testamento*. Filadelfia: Westminster Press, 1960.

Moltmann, Jürgen. "Bases Teológicas de los Derechos Humanos". Neukirchen-Vluyn: World Alliance of Reformed Churches, 1977.

Mouw, Richard. *Cuando los Reyes Entren Marchando*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

Murray, John. *Redención, Efectuada y Aplicada*. Grand Rapids: Eerdmans, 1955.

Niesel, Wilhelm. *La Teología de Calvino*. Filadelfia: Westminster Press, 1956.

Olive, Don H. *Wolfhart Pannenberg*. Waco, Tex.: Word, 1975.

Palmer, Edwin H. *Doctrina de la Adopción Divina de Scheebens*. Kampen: Kok, 1953.

Pannenberg, Wolfhart. *Historia y Hermenéutica*. Nueva York: Harper and Row, 1967.

———. *Revelación como Historia*. Nueva York: Macmillan, 1968.

———. *Preguntas Básicas en Teología*. Filadelfia: Fortress Press, 1970-71.

———. *Jesús, Dios y Hombre*. Louisville: Westminster John Knox, 1982.

Pelikan, Jaroslav. *El Enigma del Catolicismo Romano*. Nueva York, Abingdon Press, 1959.

———. *El Nacimiento de la Tradición Católica –100-600*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

Prenter, Regin. *Creación y Redención*. Filadelfia: Fortress Press, 1967.

Rahner, Karl. *Fundamentos de Fe Cristiana*. Nueva York: Seabury Press, 1978.

Richardson, Don. *Eternidad en sus Corazones*. Ventura, Cal.: Regal Books, 1984.

Richardson, Herbert. *Hacia una Teología Americana*. Nueva York: Harper & Row, 1967.

Ridderbos, Herman N. *El Testimonio de Mateo en cuanto a Jesucristo*. Nueva York: Association, 1958.

———. *La Autoridad de las Escrituras del Nuevo Testamento*. Grand Rapids: Baker, 1963.

———. "La Iglesia y el Reino de Dios," *International Reformed Bulletin*, Nro. 27, Oct. 1966.

———. El Reino de Dios y Nuestra Vida en el Mundo," *International Reformed Bulletin*, Nro. 28, En. 1967.

———. *La Venida del Reino*. Filadelfia: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1975.

———. *Pablo: Un Bosquejo de su Teología*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

Robertson, O. Palmer. *El Cristo de los Pactos.* Grand Rapids: Baker, 1980.
Runia, Klaas, Ed. *La Iglesia y su Llamado Social.* Grand Rapids: Reformed Ecumenical Synod, 1980.
Schaeffer, Francis. *Muerte en la Ciudad.* Chicago: InterVarsity Press, 1969.
Schilder, Klaas. *Cristo en su Sufrimiento.* Grand Rapids: Eerdmans, 1938.
———. *Cristo ante el Juzgado.* Grand Rapids: Eerdmans, 1939.
———. *Luz en las Tinieblas.* Delft, Nederlands: Meinema, 1951.
Schleiermacher, Daniel F. E. *Fe Cristiana.* Edinburg: T. & T. Clark, 1928.
———. *Sobre Religión: Discurso a las Personas Cultas que la desprecian.* Nueva York: Harper, 1958.
Smedes, Lewis B. *Todo Hecho Nuevo.* Grand Rapids: Eerdmans, 1970.
———. *Ministerio y lo Milagroso.* Pasadena, Cal.: Fuller Theological Seminary, 1987.
Smith, Roland G. *El Hombre Todo: Estudios en Antropología Cristiana.* Filadelfia: Westminster, 1969.
Spykman, Gordon J., Ed. *Testimonio sobre Derechos Humanos.* Grand Rapids: Reformed Ecumenical Synod, 1983.
———. "Filosofía Cristiana como Prolegomena a la Dogmática Reformada," *'N Woord op sy Tyd.* Pretoria: NG Kerkboekhandel, 1988.Tempele, William. *Lecturas en el Evangelio de San Juan.* Londres: Macmillan, 1949.
Thielicke, Helmut. *La Fe Evangélica,* Vols. I, II, III. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
Torrance, Thomas. *La Doctrina del Hombre de Calvino.* Grand Rapids: Eerdmans, 1957.
Vander Goot, Henry, ed. *La Vida Es Religión.* Santa Catarina: Paideia, 1981. Vander Stelt, John. "¿Teología o Pistología?", *Building the House: Essays on Christian Education.* Sioux Center, Iowa: Dordt College Press, 1980.
Vender Velde, George, Ed. *El Espíritu Santo: Presencia Renovadora y Fortalecedora.* Winfield, B.C.: Wood Lake Books, 1989.
Van Der Walt, B. J. *Ser Humano: Un Don y un Deber.* Potchefstroom: Institute for Reformational Studies, 1990.
———. *Una Cosmovisión Cristiana y la Educación Cristiana Superior para Africa.* Potchefstroom: Institute for Reformational Studies, 1991.
Van Ruler, A. A. *Religión y Política.* Nijkerk: G. F. Callenbach, 1945.
———. *La Iglesia Cristiana y el Antiguo Testamento.* Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
Van Til, Cornelius. *La Doctrina de la Escritura: En Defensa de la Fe,* Vol. I. Ripon, Cal.: den Dulk Christian Foundation, 1967.

Veenhof, Jan. *Naturaleza y Gracia en Bavinck.* Toronto: Institute for Christian Studies, sin fecha.
Vos. Geerhardus. *La Enseñanza de Jesucristo Concerniente al Reino y a la Iglesia.* Grand Rapids: Eerdmans, 1958.
———. *Escatología Paulina.* Grand Rapids: Baker, 1979.
Wallace, Ronald. *La Doctrina de Calvino sobre la Vida Cristiana.* Tyler, Tex.: Geneva Divinity School Press, 1982.
Walwoord, J. *El Reino Milenial.* Findlay, Ohio: Dunham, 1959.
Walsh, Brian J., y J. Richard Middleton. *La Visión Transformadora: Modelando una Cosmovisión Cristiana.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984.
Weber, Otto. *Plan Fundamental de la Biblia.* Filadelfia: Westminster, 1959.
———. *Fundamentos de Dogmática*, Vols. I, II. Grand Rapids: Eerdmans, 1981/83.
Wolters, Albert M. *Creación Recuperada: Fundamentos Bíblicos para una Cosmovisión Reformada.* Grand Rapids: Eerdmans, 1985.
Zylstra, Henry. *Testament of Vision.* Grand Rapids: Eerdmans, 1961.

INDICE TEMATICO

Puesto que al comienzo de este libro hay un índice de contenidos relativamente elaborado, el siguiente índice temático será muy compacto para minimizar la superposición y duplicación. Por lo tanto, en relación con un tema determinado, se recomienda que el lector consulte a ambos registros en forma combinada; con ello tendrá una guía para el estudio de la presente obra.

INDICE DE PERSONAS

INDICE DE ESCRITURAS